La Repubblica cosmica

Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia

Antonio Capizzi

istituti editoriali e poligrafici internazionali ®
pisa · roma

ANTONIO CAPIZZI

LA REPUBBLICA COSMICA

APPUNTI PER UNA STORIA NON PERIPATETICA DELLA NASCITA DELLA FILOSOFIA IN GRECIA

edizioni dell'ateneo

Indice generale

A Gregorio Serrao
un amico per tutte le stagioni

Ho l'impressione che ognuno di loro ci racconti un mito come se fossimo bambini: uno dice che le cose esistenti sono tre, e che a volte alcune di esse guerreggiano in qualche modo tra loro, a volte diventano amiche, si sposano e hanno figli, e a questi figli procurano il nutrimento; un altro dice che sono due, l'umido e il secco, oppure il caldo e il freddo, e le fa sposare e abitare insieme; mentre il nostro popolo eleatico, che ha cominciato ad esistere dai tempi di Senofane e ancora prima, essendo convinto che di tutte le cose chiamate esistenti una sola lo è veramente, lo dice per mezzo di miti.

PLAT. *Soph.* 242 CD

Premessa

Honni soit qui mal y pense. Nessuno, leggendo il sottotitolo di questo libro, pensi a un qualsiasi fatto personale con Aristotele, o a un atteggiamento critico nei suoi confronti più acrimonioso di quanto non fosse quello di un Pierre de la Ramée o di un Francis Bacon. È un po' il destino del massimo pensatore antico, questo: le ali serafiche con le quali il Duecento lo aveva dipinto erano troppo splendenti perché ogni secolo successivo non fosse costretto a toglierne qualche piuma; e da questo progressivo spiumare è nata la cultura moderna. Il Trecento oxoniense diede la prima scrollatina all'*Organo* ridimensionando il sillogismo; il Quattrocento mise da parte la *Retorica* preferendo l'oratoria asiana e stilistica di tipo ciceroniano a quella atticista e dialettica di tipo aristotelico; il Cinquecento colpì a morte la *Fisica* guardando fisso nel cuore del sistema solare; il Seicento inglese abbandonò la *Poetica* e le tre unità, quello italiano i trattati zoologici e la generazione spontanea; il Settecento rinunciò definitivamente alla *Politica* e alle sue costituzioni eterne nel momento in cui cominciò a preparare la rivoluzione. Nessuna ostilità personale, in tutti questi attacchi: a demolire l'aristotelismo non furono le umane polemiche, ma il cannocchiale, quel dannato cannocchiale critico che si ostinava a mostrare sempre nuove cose non corrispondenti ai vari universi aristotelici; e i Don Ferranti di tutti i secoli sono stati costretti, per rispettare il giuramento di fedeltà ad Aristotele, a rifiutarsi di guardare.

La *Metafisica*, a dire il vero, ha resistito al cannocchiale più delle altre opere: c'è voluto un Kant per demolirne il corpo centrale, e c'è voluto l'ardire di uno Hegel per attaccarne la roccaforte, il libro Gamma, il principio di non contraddizione; ma il libro Alfa, la storia della filosofia da Talete a Platone, nemmeno l'Ot-

tocento è riuscito a scalfirlo. La storiografia ottocentesca, dedicandosi con rinnovato vigore alla ricostruzione del pensiero arcaico in gran parte perduto, trascurò le lezioni che potevano venirle da Platone e dai grammatici alessandrini, e scambiò per testimonianza storica la costruzione a priori del sapere presocratico fatta nel Liceo: storici idealisti come Hegel e Zeller, storici positivisti come Gomperz e Burnet, gareggiarono nel presentare in veste di testimonianze genuine sulla sapienza arcaica le esercitazioni aristoteliche, le dossografie per problemi di matrice teofrastea e le «successioni di filosofi» ellenistico-romane. L'ultimo colpo di piccone spettava, evidentemente, al Novecento, e penso sia ormai giunto il momento di chiudere il secolo scorso e di aprire il nostro.

Capisco la meraviglia del lettore a questo punto: egli guarda il calendario e vi trova conferma della sua opinione, secondo la quale il Novecento è piuttosto inoltrato. Ma ancora negli anni ottanta del Novecento i tre quarti delle trattazioni sui presocratici arcaici ripetono con encomiabile fedeltà, ma con scarsissima immaginazione, la lezione degli Zeller e dei Burnet; e i presocratici sono ancora iscritti nei registri del Paese della Concettualità Pura mentre le storie della poesia e della storiografia guardano con ironia chi tratti un Greco antico da cittadino del Paese della Bellezza o del Paese della Verità, e non del paese in cui passò la sua vita. Evidentemente il Paese della Concettualità Pura è molto più saldamente fortificato: Atene gli ha sottratto molto, ma Mileto, Efeso, Crotone, Agrigento non riescono a far breccia nelle sue mura.

La nuova strada è stata dunque imboccata da un buon quarto degli storici del pensiero fioriti nel nostro secolo: nessuno di essi, però, l'ha ancora percorsa fino in fondo, compreso l'umile sottoscritto. Si trattava infatti:

a) Per la *pars destruens* di riconoscere una volta per tutte che Aristotele, quali che fossero i nomi da lui usati per comodità, ha parlato sempre e soltanto del suo tempo, della cultura del suo tempo, dei problemi del suo tempo, e che Teofrasto e l'intera dossografia da lui dipendente hanno proseguito e ampliato, aggiungendovi una certa dose di incompetenza, questa operazione: tutto ciò è stato puntualmente messo in luce da Hermann Diels, da

Karl Reinhardt, da Harold Cherniss, da John Baptist Mc Diarmid e da Geoffrey Kirk.

b) Per la *pars construens* di utilizzare efficacemente la lettura platonica dei presocratici arcaici: ciò significava inserire quei personaggi nel mondo del pre-logismo (lo hanno fatto Guido Calogero e Louis Gernet), del mito antropomorfico (vi hanno provveduto Francis Macdonald Cornford e Marcel Detienne), della diffusione orale del pensiero (ricorderò l'opera di Eric Havelock), della connessione tra mondo "filosofico" e mondo poetico (è questo il merito di Bruno Gentili e della sua scuola), della sapienza prefilosofica (recentemente vi ha insistito Giorgio Colli), spostando in tal modo il passaggio mito-logo, sofia-filosofia, noetico-dianoetico dal VI al V secolo e da Mileto ad Atene.

Ma si trattava soprattutto di fare per la filosofia ciò che da tempo, come ho detto, si può dire compiuto per le altre aiole della cultura greca antica: abbattere le barriere tra generi, scorgere attraverso la sapienza arcaica il disegno inconfondibile della *polis* arcaica, scoprire nel discorso dei primi sapienti la città ideale presente in Omero prima di loro e in Platone dopo di loro. Non posso dire che la *élite* della storiografia novecentesca abbia mancato a questo compito: la cultura tedesca ha dato il via alla lunga marcia con Werner Jaeger, Victor Ehrenberg, Arnold Ehrhardt, passando poi la mano agli anglosassoni (George Thomson, Edwin Minar, Benjamin Farrington, Karl Popper, Gregory Vlastos, Charles Kahn, Thomas Africa, ecc.) e ai francesi (Pierre-Maxime Schuhl, Jean-Pierre Vernant, Pierre Lévêque, Pierre Vidal-Naquet, Jean Bollack, Edouard Will, ecc.) e smuovendo alla fine anche l'Italia, svegliatasi per ultima dal sonno idealistico con Enzo Paci, Guido Fassò, Mario Montuori, Gabriele Giannantoni, Mario Vegetti e altri più giovani. È questo comunque, a quanto pare, il lato sul quale il Paese della Concettualità Pura offre maggiori resistenze, perché alla quantità e al valore degli assalitori non corrisponde l'incisività dell'avanzata, e la caduta della fortezza appare ancora lontana. La dimensione politica dei presocratici è stata riconosciuta da critici formatisi in grande maggioranza o alla scuola marxista o a quella antropologica: ora, i molti e benemeriti storici di estrazione marxista si sono spesso concen-

trati sulla battaglia engelsiana per la riduzione delle idee a sovrastrutture di rapporti produttivi, oppure hanno puntato tutto sulla tecnica artigianale come modello della concezione del cosmo, perdendo di vista la vocazione greca per l'isonomia e per la discussione pubblica dei problemi politici; mentre gli ancor più lodevoli studiosi di matrice antropologica hanno colto bene le allusioni dei sapienti arcaici all'organizzazione sociale, ma poi, forse per deformazione professionale, hanno insistito un po' troppo sulla sopravvivenza di modelli primitivi e addirittura pre-ellenici, lasciando in ombra la viva partecipazione alle vicende attuali tipica del Greco antico. In entrambi i casi le strutture di pensiero totalizzanti e universalizzanti, che la vecchia storiografia ereditava da Aristotele e dalle sue verità scritte nel cielo, non sono state eliminate, ma solo trasferite dal cielo alla terra, dalla Ragione unica alla Polis unica; e la sapienza arcaica è stata concepita come espressione tipica della società tipica, trascurando un altro carattere prettamente greco, il particolarismo cittadino refrattario ad ogni concezione panellenica dello Stato, e immaginando un quadro politico (aristocrazia contro demo, acropoli contro agorà) esteso senza mutamenti da Mileto a Siracusa, da Atene a Crotone, da Sparta a Samo.

La lunga marcia passa invece, a mio avviso, più vicina alle singole città e alle loro peculiari strutture; e in questo senso il cammino da percorrere è ancora molto. Si tratta, innanzi tutto, di non dimenticare mai che la solidarietà fra oligarchie o fra democrazie di città diverse è rintracciabile, prima di Pericle, solo all'interno di gruppi di *poleis* ben circoscritti (lega ionica, o plesso attico-peloponnesiaco, o Magna Grecia-Sicilia), e che anche in età periclea le trattazioni cosiddette politiche (*lògos tripolitikòs* di Erodoto, *Costituzione degli Ateniesi* dello pseudo-Senofonte, ecc.) hanno di mira la rivalità tra le fazioni ateniesi, o tra Atene e Sparta. Si tratta di ricordare l'incomunicabilità tra Greci della penisola e Greci della periferia che traspare dai racconti di Erodoto ogni volta che Ateniesi e Spartani hanno a che fare col samio Policrate, o col milesio Aristagora, o col siracusano Gelone; per non parlare delle guerre persiane, quando tutto ciò che era oltre Delo «sembrava lontano come le colonne d'Ercole». Si tratta poi di liberarsi della mentalità antistorica di Aristotele in tutti i campi e in

tutte le prospettive: chi ha riconosciuto nella *Metafisica* e nella *Poetica* quel processo di idealizzazione e universalizzazione della storia che porta lo scrittore a trasformare il teatro del popolo ateniese in una tragedia e in una commedia *in mente Dei*, e i paradigmi politici dei presocratici in dottrine filosofiche che rispondono a domande eterne della ragione umana, dovrà poi per coerenza riconoscere lo stesso processo nella *Politica*, smascherare la deduzione delle costituzioni delle singole città greche da sei o sette costituzioni ideali eterne, ricondurre la trattazione aristotelica dello Stato nel solco che Aristotele stesso onestamente ci addita, che è quello degli utopisti da Ippodamo a Platone. Si tratta, in conclusione, di privilegiare, ogni volta che si studiano autori pre-periclei, il rapporto *tra ogni singolo autore e la sua singola città*, lasciando da parte l'ormai acquisita e più volte ribadita affinità tra la scienza arcaica nel suo complesso e la città arcaica nei suoi caratteri generali. Gli studiosi che hanno fatto qualche passo in questa direzione si contano sulle dita di una mano, e non figurano fra essi, purtroppo, storici di formazione filosofica: per quanto riguarda l'Italia potrei nominare solo le pagine dedicate ad Anassimandro e ad Eraclìto da Santo Mazzarino, a Parmenide da Bruno Gentili e ad Empedocle da Carlo Gallavotti.

E tuttavia, nel quadro del lavoro collettivo già compiuto o ancora da compiere, i limiti degli studiosi di origine antropologico-marxista sono assai meno rilevanti dei loro sforzi verso una nuova prospettiva, e la loro opera va lodata, e soprattutto utilizzata, assai più di quanto non vada criticata; perché si tratta pur sempre di persone che, sfidando vecchi pregiudizi e recenti ironie, hanno avuto il coraggio di riporre nel cassetto gli occhiali aristotelici imposti dalle consorterie accademiche e di guardare nel cannocchiale. Chi guarda nel cannocchiale e vede cose diverse da quelle che vedo io è sempre uno che può insegnarmi molte cose, e lo leggerò con l'atteggiamento del discepolo che vuole capire ciò che ancora non gli è chiaro; se poi discuterò le sue conclusioni, lo farò col rispetto e con la riconoscenza che dobbiamo a quelli che hanno aperto la strada sulla quale ci prepariamo ad andare oltre, valutando il suo procedimento a posteriori sulla base degli argomenti, non a priori confrontando le sue con-

clusioni con le mie. È l'atteggiamento che il mio maestro Guido Calogero mi ha insegnato a chiamare «volontà di capire» o «spirito del dialogo».

Ma al dialogo tra chi guarda nel cannocchiale e chi si rifiuta di guardarci non ho mai creduto: non è in nessun caso proficua una discussione tra uno storico che fonda su una serie di argomenti una nuova prospettiva e uno storico che, solo perché la nuova prospettiva non è ortodossa, si ritiene dispensato dalla fatica di saggiare ad uno ad uno gli argomenti e se la cava dicendo che il tutto «non è convincente»; né tra chi si pone come unico problema la *verificabilità* di una lettura storica e chi si preoccupa delle *conseguenze* che tale lettura porterà al quadro tradizionale della *Geistesgeschichte*; né tampoco tra chi ricostruisce un antico pensiero con la pazienza da formica del raccogliere instancabilmente nuovi elementi e chi deduce il pensiero di Parmenide dall'Eleatismo, l'Eleatismo dal Naturalismo Presocratico e il Naturalismo Presocratico dalla Spiritualità Greca; né, soprattutto, tra lo scrittore che lavora a inserire il «filosofo» in una prospettiva sincronica, che è poi sempre costituita dalla cultura e dalla società in cui quel «filosofo» visse e respirò, e il suo collega disposto a chiarirne i punti oscuri sempre e soltanto attraverso la rilettura di altri «filosofi», rifuggendo con disgusto dal contaminare il Puro Pensiero con l'utilizzazione dei poeti, degli oratori e degli storici. Il mio scetticismo su questo tipo di dibattito non è dovuto, sia ben chiaro, a disprezzo per chi lavora diversamente da me, ma a puro e semplice realismo: mi sono reso conto, dopo parecchie esperienze negative, che i due gruppi di studiosi non sono i discepoli dissenzienti di una sola scienza, ma i cultori indipendenti di due scienze ben distinte, l'una aristotelica e dedotta a priori, l'altra galileiana e costruita a posteriori. D'altro lato non è toccato ai galileiani far sparire i Cremonini e i Bellarmino: sono stati i lettori dei secoli successivi a domandarsi con sempre maggiore frequenza come mai, quando già veniva usato il cannocchiale, esistesse ancora quel modo di fare scienza.

Ho dovuto chiarire questo punto perché fosse ben definito a quale tipo di lettore e di studioso io offro il mio personale contributo ad una storia non aristotelica del pensiero pre-pericleo: tale

contributo, utile o inutile che sia, è il concetto di *paradigma mitico scientifico*. Che l'educazione sociale e politica abbia sempre fatto uso di *paradigmi*, o modelli di comportamento, le scienze umane lo hanno chiarito: i Greci antichi avevano il paradigma spartano e quello ateniese, il nostro tempo ci ha offerto il paradigma americano e quello sovietico, cui il Sessantotto ha aggiunto il paradigma cinese. E nemmeno possiamo mettere in dubbio che il più delle volte i modelli etico-politici fossero *miti*, favole, entità ideali, racconti edificanti, costruzioni tanto perfette quanto immaginarie: i cacciatori primitivi, come attestano ancor oggi i loro discendenti, immaginavano presente ai riti di iniziazione un essere supremo la cui voce era il tuono; il folklore popolare, per educare i bambini all'obbedienza, ha creato i paradigmi negativi di Hänsel e Grethel e di Cappuccetto Rosso; l'epica greca difendeva i residui del privilegio regale narrando di un Olimpo beato perché retto da una rigida monarchia; Esopo insegnava a vivere prendendo a modello volpi e leoni; Platone per riproporre la società aristocratica descrisse uno Stato etico al di sopra del cielo; Gesù di Nazareth adornò i suoi precetti di povertà e di umiltà con gli splendidi paradigmi del «tesoro in cielo» e del «granello di senape»; Sir Thomas Moore collocò i suoi modelli «in nessun luogo», James Matthews Barrie «nel paese che non c'è», Dante nell'al di là, Ariosto nel passato, Orwell nel futuro. Meno costanti sono i paradigmi mitici elaborati da scienziati utilizzando i contenuti della scienza in cui erano esperti, e ciò è comprensibile, data la diffusa convinzione che la scienza cominci proprio nel momento in cui il mito finisce: neanche quelli, tuttavia, sono mancati, né mancano oggi, se biologi di formazione marxista conservano il mito della dialettica tra le cellule, e biologi di formazione cattolica favoleggiano di terribili pericoli presenti negli anticoncezionali.

A mio modo di vedere, e sulla base di sei o sette anni di ricerche, la sapienza pre-periclea fu l'età d'oro dei paradigmi mitici scientifici; vale a dire che Talete, Anassimandro, Anassìmene, Eraclìto, Alcmeone, Parmenide, Empedocle, Leucippo utilizzarono le rispettive cognizioni scientifiche (astronomiche, geografiche, matematiche, mediche, linguistiche) per farne narrazioni mitiche in cui la terra, il cielo, l'organismo vivente, il verbo essere, si

comportavano come l'Olimpo omerico e le idee platòniche: come il modello ideale che la città reale doveva imitare. Su questo punto nessuno degli antichi ebbe il minimo dubbio fino alla metà del quarto secolo, quando Aristotele, per esigenze di insegnamento del proprio pensiero nell'ambito della scuola, cominciò a usare tutti i presocratici, senza esclusione per i più antichi, come esempi di «filosofi» che in qualche modo avevano incarnato le possibili soluzioni dei problemi dibattuti nel Liceo: fu l'inizio di un colossale equivoco e di una sistematica falsificazione, perché da Teofrasto in poi la dossografia attribuì ai malcapitati sapienti pre-periclei le opinioni «filosofiche» che Aristotele aveva loro prestate per comodità didattica.

Contro questa falsificazione la parte più illuminata della storiografia novecentesca ha combattuto e combatte; e l'autore di questo libro non pretende che di essere l'ultimo oplita in questa coraggiosa falange. Al lettore egli chiede, come altre volte, soltanto un favore: di dare maggior rilievo alla proposta metodologica da lui formulata che non alle singole asserzioni storiche, spesso inevitabilmente discutibili, contenute nelle varie parti del libro.

AVVERTENZA

Per rendere il libro più accessibile ai miei studenti sia dal punto di vista della lettura, sia da quello del costo, ho evitato di usare in esso caratteri dell'alfabeto greco. Tra le varie possibili traslitterazioni (è noto che non esiste ancora una regola fissa in materia) ho scelto quella che, rimanendo il più possibile vicina al testo greco, consentisse al lettore inesperto una più corretta pronuncia delle parole; e allo stesso scopo ho accentato alcuni nomi propri che spesso vengono pronunciati in modo scorretto.

Parte prima

LA NASCITA DELLA FILOSOFIA COME PROBLEMA STORICO

Capitolo primo

IL PENSIERO ARCAICO E I SUOI TESTIMONI

Lo specifico filosofico secondo gli antichi

1. È merito di Bruno Snell [1] l'avere svolto un'indagine accurata sull'evoluzione delle parole derivanti dalla radice «*soph*»; ed una lode ulteriore va fatta ad Anne-Marie Malingrey [2] e a Bernhardt Gladigow [3] per avere, con rara accuratezza filologica, approfondito ulteriormente il problema. Si tratta di un problema storico attualissimo, quello delle origini della filosofia come concetto distinto; e dall'indagine condotta su basi rigorosamente linguistiche risulta (tanto per cominciare) che dei due grandi rampolli della parola *sophòs* il primogenito è *sophistés*, e non *philòsophos*, come tante storie della filosofia antica ancor oggi ripetono. *Sophistés* (nel senso generico di «maestro di una tecnica») è parola risalente a Pindaro [4] e a Eschilo [5], mentre *philòsophos* non compare (come sostantivo) in epoca precedente al circolo socratico [6]: ciò capovolge

[1] *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin, 1924.

[2] *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, 1961, pp. 33-41.

[3] *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von Sophòs und Sophìe*, Olms, 1965.

[4] *Isthm.* V, 36.

[5] Fr. 314 Nauck (ap. ATHEN. XIV, 632 C).

[6] W. Burkert, 'Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes Philosophie', *Hermes*, 1960, pp. 159-77; E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Laterza, 1973, p. 316, nn. 6-8; G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, 1978², pp. 13-5; cfr. G. Thomson, *Die ersten Philosophen*, Berlin, 1961, p. 125; F.J. Weber, 'Einführung' in Platon, *Apologie*, Paderborn, 1968.

la tradizione aristotelica che faceva risalire la filosofia fino a Talete e la sofistica, invece, solo fino a Protagora. Ma anche l'idea che i presocratici siano stati i primi filosofi non è così antica come molti credettero [7], e perfino Eric Havelock (che la spostò in avanti, ma solo fino all'inizio del quarto secolo) [8] si lasciò frenare da un eccessivo rispetto della tradizione storiografica antica e moderna. L'attributo di «filosofi» non viene, in realtà, applicato ai presocratici prima del 342 a.Cr.: come dire che questa associazione è successiva alla morte di Platone e tipica della seconda metà del quarto secolo.

I sostantivi *philosophìa* e *philòsophos* non si distaccano, per tutta la prima metà del quarto secolo, dai significati che il secolo precedente aveva attribuiti (nei rari casi in cui ne aveva fatto uso) ai loro antenati, l'aggettivo *philòsophos* [9] e il verbo *philosophêin* [10]: la componente *philo-*, messa in rilievo già da Tucidide, che affiancava il *philosophêin* (ricerca del sapere) al *philokalêin* (ricerca della bellezza), venne ancora fortemente sentita da Platone, allorché opponeva *philòsophos* a *philòdoxos* (amico delle apparenze) [11], a *philotheàmōn-philékoos* (amante del vedere o dell'udire) [12] e a *philosómatos-philochrématos-philòtimos* (amante del proprio corpo, delle ricchezze, degli onori) [13]; venne tenuta presente anche dalla scuola di Isocrate, che mise *philòsophos* in rapporto con *philòponos* (amante del lavoro) [14]; e d'altro canto il significato erodoteo di filosofia come semplice ricerca della verità si mantenne assai cen-

[7] Come ad es. A.-J. Festugière, 'Commentaire' in Hippocrate, *L'ancienne médecine*, Paris, 1948, p. 57, n. 68; Malingrey, *Philosophia* cit., pp. 29-33; Gladigow, *Sophia und Kosmos* cit., pp. 26-31. Per una datazione più tarda di questa idea si sono mossi Havelock (*Cultura orale* cit., pp. 227-8) e Colli (*La sapienza greca*, I, Adelphi, 1977, p. 9).

[8] Op. cit., p. 229.

[9] Gorg. *Hel.* 13. È assai dubbio che, come sostengono Malingrey (op. cit., p. 38) e Gladigow (op. cit., pp. 26-7; 114), l'abbia usato Eraclito nel fr. 35.

[10] Herod. I, 30; Thucyd. II, 40.

[11] Plat. *Resp.* 480 A.

[12] Ivi, 475 D - 476 B.

[13] *Phaed.* 68 BC.

[14] [Isocr.] *Ad Demon.* 40.

trale non soltanto in Isocrate [15] e in Platone [16], ma anche in Senofonte [17] e nel giovane Aristotele [18]. Platone, in modo particolare, mette tra *sophìa* e *philosophìa* un distacco assai netto [19], come è appunto quello che sussiste tra possesso e ricerca della scienza. Nel *Liside* Socrate, discutendo con Menésseno il problema dell'amore, giunge ad un punto morto e viene assalito dal dubbio di avere ricercato in modo scorretto, ma coglie il disappunto di Liside, che stava seguendo la discussione con grande attenzione (213 C), e allora, sia per far riposare Menésseno, sia per soddisfare l'«ansia di sapere» (*philosophìa*) di Liside, propone di abbandonare quel tipo di ricerca (213 DE) e di cercare lumi in tre diverse categorie di «sapienti»: i poeti, «padri della sapienza» (213 E - 214 B), gli scritti «dei più sapienti», che si sono occupati «della natura e del tutto» (214 BD), e gli «antilogici», che sono «sapienti in ogni campo» (*pàssophoi*, 216 B); ma la conclusione è che tutti i sapienti «parlano per enigmi» (214 D), al punto che per seguirli Socrate stesso deve trasformarsi in indovino (216 D), e quindi sono, per la loro oscurità, tanto poco utili quanto lo sono gli ignoranti per la loro inettitudine (218 A); e viene nuovamente preferito il filosofo, che è l'ignorante cosciente della propria ignoranza e desideroso di uscirne (218 AB). Si delinea qui il discorso, ripreso poi nel *Simposio* [20], secondo il quale la filosofia è intermedia tra sapienza e ignoranza; e più tardi a Platone sorgerà il dubbio che la *sophìa* sia una vetta accessibile soltanto alla divinità, cosicché la *philosophìa* è probabilmente il grado massimo di sapere che l'uomo può raggiungere con le sue sole forze [21]. È comunque da escludersi che nell'Accademia la filosofia potesse essere concepita come una disciplina a sé stante: la *Repubblica* [22] chiarisce che il filosofo «non desidera un solo settore della

[15] 4, 6 e 186.
[16] *Apol.* 27 E; *Lys.* 213 D; *Prot.* 335 D; *Phaedr.* 248 B; 257 B; 279 A; *Resp.* 376 B.
[17] *Symp.* I, 5; *Mem.* IV,2,23.
[18] *Phys.* 185 a 20.
[19] PLAT. *Charm.* 153 D.
[20] 204 AB.
[21] *Phaedr.* 278 D.
[22] 475 BC.

sapienza, ma la sapienza nel suo complesso»; il *Filebo* [23] accenna ad un modo filosofico e ad uno non filosofico di studiare le singole scienze; e Aristotele nel *Protrettico* [24], scritto certamente ad Atene quando Platone è ancor vivo, ragiona nello stesso modo limitatamente alla scienza della legislazione. È chiaro che per Platone e per i suoi discepoli la filosofia non ha un oggetto proprio, ma è un metodo di approccio alle varie discipline: non, però, a tutte le discipline indiscriminatamente. La filosofia si accorda con le matematiche (geometria e astronomia) [25], con la musica [26] e con la dialettica [27]; non si accorda invece con la retorica [28] (di qui la polemica con Isocrate, che vedeva nel retore coscienzioso il vero filosofo) [29] né con la sofistica: [30] quanto alla politica, quella demagogica che si basa sull'inganno verbale è inconciliabile con la filosofia [31], ma non lo è la scienza politica che poggia sulla retta conoscenza e sull'idea del bene [32].

Quanto all'identità di coloro che vengono chiamati filosofi, Platone sembra restringere la qualifica a Socrate [33] e alla sua cerchia [34]. Gli studiosi di fisica precedenti a Socrate, dopo il citato accenno sommario (e malevolo) del *Liside*, vengono menzionati in modo sempre più articolato: nel *Fedone* [35] se ne elencano alcune opinioni in forma anonima, nel *Teeteto* [36] e nel *Sofista* [37] vengono fatti i nomi più illustri; ma in nessuno di questi luoghi viene loro attribuita la qualifica di «filosofi», bensì ancora di «sapienti» [38] o

[23] 57 CD.
[24] ARIST. fr. 13 Walzer.
[25] PLAT. *Theaet.* 173 E; *Phil.* 56 CD; ARIST. *Protr.* fr. 5 Walzer.
[26] PLAT. *Resp.* 411 CE; cfr. *Phaed.* 60 A.
[27] PLAT. *Resp.* 548 B; *Soph.* 253 AE.
[28] PLAT. *Theaet.* 173 C - 176 A.
[29] ISOCR. 15,9; 50; 195.
[30] XENOPH. *Symp.* 1,5; *De vectig.* 5,4; *Cyneg.* 13,6 e 9; ISOCR. 13, passim.
[31] PLAT. *Gorg.* 481 D; 482 A; 500 CD.
[32] PLAT. *Resp.* 487 C - 503 B.
[33] PLAT. *Apol.* 28 E; *Gorg.* 481 D; 482 A; *Phaed.* 63 E - 64 A; 69 D.
[34] PLAT. *Theaet.* 173 BC.
[35] 96 AC.
[36] 152 E.
[37] 242 C - 243 E.
[38] *Lys.* 214 B; *Phaed.* 96 A; *Theaet.* 152 E.

di «uomini illustri e antichi» [39], e nel *Fedone* viene effettuato un taglio netto tra gli interessi dei fisici e quelli del filosofo Socrate. Lo stesso iato viene posto nel *Teeteto* tra i filosofi e l'astronomo Talete, che pure vengono riavvicinati e paragonati per il loro «cadere nei pozzi», e cioè per la loro scarsa esperienza delle cose che li circondano: si tratta, come è facile comprendere leggendo attentamente il passo, del solito esempio «concreto» fatto da Platone per illustrare cose invisibili, nel senso che, come gli occhi dell'astronomo sono volti al cielo fisico fino a non vedere più gli ostacoli fisici che si incontrano camminando, così l'anima del filosofo è fissa alle altezze ideali fino a renderlo goffo e ridicolo nel districarsi dalle difficoltà quotidiane [40]. Nel *Parmenide* si ricorda la venuta di Parmenide e di Zenone ad Atene, ma neanche in questo caso i due pensatori italioti vengono definiti «filosofi»: «filosofi» sono invece coloro che, molti anni più tardi, vogliono sentir raccontare ciò che essi dissero discutendo con Socrate [41]. Questo tema («*philòsophoi*» come coloro che si avvicinano ai «*sophòi*» per imparare da loro) è una ripresa di quanto era stato detto (sia pure in forma ironica) nel *Protagora*, dove si ipotizzava che gli Spartani fossero già «filosofi» in epoca antica in quanto andavano nascostamente ad ascoltare i discorsi dei «sapienti» (soprattutto i famosi Sette) [42]; ed è anche un antecedente del prologo del *Sofista*, in cui il protagonista del dialogo, il «forestiero eleate», viene definito «filosofo» in quanto discepolo di Parmenide e di Zenone [43]. Neanche l'Aristotele ancora discepolo dell'Accademia, quello che scrisse il «trattato delle cause» divenuto poi (con scarsi ritocchi) *Phys.* A 1-7 [44], usa la parola «filosofi» a proposito

[39] *Soph.* 243 A.

[40] *Theaet.* 174 AC. Cfr. R. Burn, *The Lyric Age of Greece*, London, 1960, p. 334.

[41] *Parm.* 126 BC.

[42] *Prot.* 342 A - 343 C.

[43] *Soph.* 216 A.

[44] Cfr. W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. G. Calogero, La Nuova Italia, 1935, pp. 405-6. Jaeger, per essere esatti, considera facente parte della stesura giovanile anche il paragrafo 8: un'estensione che non posso accettare perché in quel paragrafo compaiono i

dei presocratici: egli li divide in due parti, da un lato i «fisici» (Anassimandro, Empedocle, Anassagora e Democrito), dall'altro gli «eristi» (Parmenide e Melisso) [45], ai quali si concede soltanto che la loro *sképsis* «impegna la filosofia» [46] a confutarla.

Nel periodo di permanenza ad Asso (347-342) Aristotele comincia a modificare la sua prospettiva sulla filosofia, concepita finalmente come una disciplina autonoma: essa si distingue dalla fisica e dalla matematica [47], ma anche dalle tecniche [48]. Tuttavia proprio questo significato ristretto del concetto di filosofia impedisce ancora allo Stagirita di includere tra i filosofi i presocratici: in effetti i fisici e i teologi non vengono detti filosofi [49], e fisica e teologia vengono annoverate tra le forme della *sophìa* [50] (come in Platone) anziché tra quelle della filosofia.

È dunque solo nelle parti più recenti (e in quelle rifatte) della *Fisica* e della *Metafisica*, e più in generale nelle opere scritte a Pella o nell'ambito del Liceo, che Aristotele sviluppa la sua ben nota «storia della filosofia» da Talete all'Accademia. Ciò è reso possibile dall'ampliarsi del concetto di filosofia, che ormai ricomprende in sé le principali scienze, escludendo solo la sofistica e la dialettica: essa si distingue in teoretica e pratica [51], e la prima si divide a sua volta in fisica, matematica e teologia [52]; in particolare la teologia ha il diritto, essa sola, di chiamarsi «filosofia prima» [53], mentre l'appellativo di «filosofia seconda» è riservato alla fisica [54]. In tal modo «filosofi» diventano tutti i presocratici, siano

concetti di potenza e atto, che contraddistinguono come pochi altri la tematica dell'Aristotele maturo.

[45] *Phys.* 185 a 8-9.

[46] Ivi, 20.

[47] *Met.* K 3-4; 1073 b 3-8.

[48] *Met.* 1074 b 11.

[49] *Met.* 1071 b 27; 1091 a 34.

[50] ARIST. *De Philos.* fr. 8 Walzer (ap. PHILOPON. in NICOM. *Isagog.* 1,1).

[51] *Met.* 1025 b 25; *Top.* 145 a 15; *Eth. Nic.* 1139 a 27.

[52] *Met.* 1026 a 18; 23.

[53] *Met.* 1026 a 23-32; *Phys.* 192 a 34-36; *De coel.* 277 b 10; *De an.* 403 b 10-16. Cfr. in proposito G. Casertano, *La nascita della filosofia vista dai Greci*, Napoli, 1977, pp. 60-1 e n. 160.

[54] *Met.* 1004 a 4; 1037 a 14-15.

essi i fisici [55] o i teologi [56]; e «fondatore di tale filosofia» [57] diventa, come tutti abbiamo imparato nelle scuole superiori, Talete.

2. Per assistere concretamente a questo evolversi di prospettiva è utile confrontare le due successive stesure della trattazione che Aristotele dedica al problema dei princìpi: vedere cioè come *Phys.* A 1-7 e *Met.* K 1-8 si ripresentino ampliati e modificati nei libri Alfa Beta Gamma Epsilon della *Metafisica* oggi in nostro possesso. In particolare:

a) Il paragone tra *Met.* K 1059 a 15-20 e *Met.* A mostra già una profonda rielaborazione: A 1 spiega assai più ampiamente perché la Sapienza sia scienza dei princìpi e A 2 pone una Sapienza suprema (avente per oggetto i princìpi primi) che non era menzionata nella stesura giovanile; i princìpi sono quattro anziché tre; e i fisici vengono successivamente elencati e confutati in un'ampia trattazione (A 3-10), mentre l'inizio del libro K rimandava all'elencazione e alla confutazione già fatte in altra opera (e cioè appunto in *Phys.* A 1-7). Se poi raffrontiamo le due «storie della fisica», quella di *Phys.* A 1-7 e l'altra di *Met.* A 3-10 (che ne è l'evidente e tardo rifacimento), osserviamo una certa diversità nel *corpus* delle persone annoverate: la stesura posteriore riprende i grandi nomi di Parmenide, Melisso, Empedocle, Anassagora, Democrito e Platone; elimina quelli di Anassimandro e Licofrone; aggiunge quelli di Talete, Anassìmene, Eraclìto, Ippaso, Diogene di Apollonia, Ippone, Pitagorici in generale, le cui dottrine erano già confutate nella stesura iniziale senza i nomi dei propugnatori (ed è questo, forse, anche il caso di Senofane); inserisce due personaggi del tutto nuovi, e cioè Alcmeone e Leucippo; ma soprattutto (come ho già osservato) designa tutti questi sapienti col nome di «filosofi», escludendo da tale onore il solo Ippone.

b) La sezione problematica (K 1059 a 20 - 1060 b 30), diventando il libro Beta dell'attuale *Metafisica*, svolge sempre più

[55] *Top.* 104 b 20; *Phys.* 191 a 24-26; 203 a 1-2; *De coel.* 271 b 2-3; 298 b 13-14; *De part. anim.* 640 b 5; *Met.* 982 b 11-12; A 3, passim; 987 a 29; 31; 988 a 16; 993 a 15-16; cfr. 1009 b 35-38.

[56] *Met.* 983 b 28-29; cfr. 1000 a 10.

[57] *Met.* 983 b 20-21. Cfr. Casertano, *La nascita* cit., pp. 68-9.

ampiamente le difficoltà inerenti alle singole questioni, e a volte presenta diversamente le aporie, con inversioni, aggiunte, soppressioni, semplificazioni; eleva da 12 a 13 il numero delle aporie, aggiungendone una assai significativa, in quanto il suo contenuto (la questione della potenza e dell'atto) [58] contraddistingue più di ogni altro l'Aristotele della piena maturità; inoltre cita più frequentemente e più esplicitamente i filosofi (Empedocle in relazione all'aporia 10, e Platone, i Pitagorici, ancora Empedocle e Zenone a proposito della 11).

c) La sezione dedicata alla distinzione tra le varie scienze (in relazione al rapporto di ognuna di esse col problema dell'ente in quanto ente), che nella prima stesura corrisponde a 1060 b 31 - 1061 b 17 e nella seconda a 1003 a 20 - 1005 a 18, vede sorgere un più stretto nesso tra problema dell'ente e problema delle cause prime, ma soprattutto, come si è già messo in evidenza, registra l'eliminazione della barriera tra fisica e filosofia, nonché l'asserzione che la filosofia è scienza anche della sostanza.

d) La sezione degli assiomi (1061 b 17 - 1063 b 35 = 1005 a 19 - 1012 b 22) ci consente di riscontrare modifiche degne di nota: la confutazione dei negatori è più articolata, tanto che gli argomenti a favore del principio di non contraddizione passano da tre a sette; al paragrafo 3 compare un accenno (in forma dubitativa) ad Eraclìto; al paragrafo 4 Eraclìto scompare però dalla schiera dei negatori del principale assioma, sostituito da Anassagora e da Protagora, ai quali nel 5 si aggiungono Democrito, Empedocle, Parmenide, Cràtilo e perfino Omero; nella sezione dedicata al principio del terzo escluso Anassagora ed Eraclìto mantengono il loro posto, ma la posizione del primo diventa una variante di quella del secondo.

e) La sezione concernente le tre discipline teoretiche come tali (matematica, fisica e teologia) registra una variazione assai significativa: se in K 1064 b 1-2 si usava la formula «tre generi di scienze teoretiche», in E 1026 a 18-19 si parla esplicitamente di «tre filosofie teoretiche», promuovendo ufficialmente al ruolo di filosofie le materie studiate dai presocratici.

[58] *Met.* 996 a 10-12 = 1002 b 32 - 1003 a 5. V. più sopra la nota 44.

Abbiamo dunque un'interpretazione platonica del concetto di filosofia che identifica praticamente lo specifico filosofico col metodo socratico, e un'interpretazione aristotelica che ne fa invece una disciplina assai ampia, includente la teologia come «filosofia prima» e la fisica come «filosofia seconda». Se ci rifacciamo alla prima, la filosofia comincia con Socrate; se accettiamo la seconda, essa risale invece agli inizi del sesto secolo e include, tra coloro che convenzionalmente chiamiamo «presocratici», i nomi di Talete, Anassìmene, Senofane, Alcmeone, Ippaso, Eraclìto, Parmenide, Zenone, Melisso, Empedocle, Anassagora, Diogene, Leucippo, Democrito, Protagora e Cràtilo, ai quali va aggiunto quello di Anassimandro, definito «filosofo» in un testo aristotelico non incluso nella *Metafisica* [59] (così come accade anche a Talete [60], Eraclìto [61], Parmenide [62], Melisso [63], Anassagora [64] e Democrito [65], e cioè a personaggi inclusi anche nella lista della *Metafisica*). Il lettore a questo punto avrà ben chiaro in mente che il discorso sulle parole, che è quello fatto finora, non è più sufficiente ad orientarci: abbiamo in mano una sequenza di diciassette nomi controversi (praticamente tutti i presocratici di una certa rinomanza) che Aristotele chiama «filosofi» e Platone no; e sappiamo anche con certezza che nessuno di essi era chiamato «filosofo» dai suoi contemporanei, mancando ai loro tempi i sostantivi «*philòsophos*» e «*philosophìa*». Ma prima di schierarci dalla parte di Platone, condannando non solo i primi libri della *Metafisica* aristotelica, ma anche e soprattutto la quasi totalità della letteratura moderna sul pensiero antico, dovremo uscire dal problema dei *nomi* e passare a quello dei *concetti*; dovremo, in altre parole, saggiare le

[59] *Phys.* 203 b 14, in un'elencazione di «tutti coloro che sembrano essersi correttamente occupati di questo settore della filosofia» (203 a 1-2).

[60] *Pol.* 1259 a 10.

[61] *Top.* 104 b 20-22; *De coel.* 298 b 33, in un'elencazione di «quelli che hanno filosofato prima sulla verità» (298 b 12-13).

[62] *Phys.* 192 a 1, in un passo concernente «quelli che per primi hanno investigato la verità e la natura degli enti secondo filosofia» (191 a 24-25); *De coel.* 298 b 17, come Eraclìto.

[63] *Top.* 104 b 20-22; *De coel.* 298 b 17, come Eraclìto.

[64] *Phys.* 203 a 20, come Anassimandro.

[65] Ivi.

ragioni portate da Platone per limitare il concetto di filosofia e da Aristotele per ampliarlo e retrodatarlo fino a questo punto. È chiaro che, avendo Platone la linguistica dalla sua parte, l'onere della prova tocca ad Aristotele, e cioè a quello dei due testimoni che chiama «filosofi» uomini che non si definivano così da soli, né venivano così definiti da altri; ma è anche chiaro che le ragioni dell'esclusione e dell'inclusione vanno saggiate esaminando le due letture nella loro specifica diversità. Si tratta di chiedere a Platone e ad Aristotele perché il primo ritenga i problemi del quarto secolo nuovi ed originali, e perché il secondo li ritenga invece un puro e semplice prender coscienza più chiara e più esplicita di domande già affacciatesi nella loro sostanza alle menti dei sapienti fioriti nel sesto e nel quinto secolo; e la richiesta deve in ogni caso trovare la sua risposta nell'analisi dell'atteggiamento che i due maestri della filosofia antica presero in momenti diversi di fronte ai loro predecessori. Come è stato recentemente osservato [66], la *Metafisica* e il *Sofista* non sono testi storici, e, se contengono riferimenti a pensatori precedenti, ciò avviene in funzione di un discorso speculativo attuale e non di un discorso rievocativo; ma le intenzioni soggettive degli autori, se pure limitano la portata della loro testimonianza in sede di obiettività, non escludono che oggettivamente la loro lettura dei presocratici possa essere in parte utile e corretta per i fini che noi oggi come storici ci poniamo. Il problema centrale è dunque quello che concerne l'idoneità dei due atteggiamenti speculativi a render possibile (magari contro la volontà stessa dei due filosofi) una lettura del pensiero arcaico non totalmente falsificabile e non totalmente artefatta.

La lettura mitico-paradigmatica: Platone

1. Per Platone le dottrine dei presocratici più antichi sono *miti paradigmatici*, e cioè costruzioni non scelte per la loro aderenza alla realtà, ma per la loro idoneità a servire da «paradigmi», da

[66] Da G. Santiniello, 'La storia della storiografia filosofica', *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, gennaio-giugno 1975, pp. 7-15, alla p. 11.

modelli ideali, principalmente ad uso politico. E va subito chiarito che tale lettura non costituisce in alcun modo una svalutazione di quelle dottrine, dato che Platone presenta anche i punti più qualificanti del suo stesso pensiero, ivi compresa la dottrina delle idee che ne è il cardine indiscusso, appunto come miti paradigmatici. Queste mie affermazioni non sono certo familiari alla maggior parte degli studiosi del pensiero antico [67], e richiedono quindi un chiarimento accurato.

Come più tardi Aristotele, Platone non ha un interesse diretto, un interesse «da storico», alle dottrine di coloro che meditarono prima di Socrate: all'inizio del suo pensiero egli parla di Socrate; alla fine, di se stesso e della sua scuola; e se compaiono con sempre maggiore frequenza accenni a sapienti più vecchi di Socrate, ciò accade perché il discorso su Socrate o sulla dottrina delle idee richiede uno o più punti di raffronto nell'ambito di quel particolare svolgimento dialogico. Se dunque si evolve e si amplia la prospettiva sul pensiero arcaico, la causa del fenomeno va ricercata nell'evoluzione e nell'ampliamento degli interessi speculativi dello scrittore, che lo costringono a guardare sempre più lontano verso il passato, fino a confrontarsi con tutti o quasi tutti gli «uomini illustri e antichi» di cui si è già fatto cenno; ed è significativo che nei primi dialoghi appaiano uomini non solo meno antichi (dato che le menzioni non si spingono più indietro dell'età di Pericle), ma anche (almeno agli occhi di Platone) meno illustri, se si pone mente al tono fortemente ironico, o addirittura sprezzante, già notato a proposito del *Liside* e presente comunque ogni volta che i presocratici fanno la loro comparsa nei dialoghi cosiddetti «della giovinezza». I veri «uomini illustri e antichi» (così designati senza ombra di ironia) compariranno più tardi, quando Platone scriverà solo a nome proprio: agli inizi, quando nell'opera platonica dominano Socrate (formalmente) e il superstite circolo socrati-

[67] Nessuno dei pur pregevoli studi sui miti platonici (W. Willi, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie*, Berlin, 1925; P. Frutiger, *Les Mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, Paris, 1930; P.-M. Schuhl, *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris, 1947) ha dato al problema un'impostazione simile alla mia.

co (nella sostanza), non sono possibili né l'ammirazione sincera né, soprattutto, la conoscenza diretta e completa.

Mario Montuori, nel suo geniale e rivoluzionario *Socrate*, ha ricostruito così vivamente l'atmosfera nella quale Platone cominciò a scrivere i suoi dialoghi, che non posso cominciare la mia analisi senza riallacciarmi alla sua. Ad esempio, egli scrive:

> L'esordio letterario di Platone avveniva in un momento in cui gravava su di lui l'accusa di essere uno di quei giovani «delle famiglie più ricche» corrotti da Socrate. E se l'accusa di corruzione investiva con Socrate tutti i socratici, la stessa accusa ricadeva su Platone più che su ogni altro. Perché se Platone era aristocratico di nascita, appartenente per tradizione familiare, mentalità e costumi a quella classe di ricchi e nobili [...] dichiaratamente ostili al popolo, cui giurava di far tutto il male che poteva; lo stesso Platone era legato da stretti vincoli di sangue a Crizia, il più spietato e odiato dei Trenta, e a Carmide che parteggiò per i Trenta e fu uno dei Dieci al Pireo. Che, dunque, in questa sua condizione di aristocratico corrotto, sul quale, per altro, incombeva l'ombra sinistra di Crizia e Carmide, Platone si mettesse a scrivere di Socrate, condannato come miscredente e corruttore, «à titre d'épisodes, pour ainsi dire, et de récréations philosophiques» o per infondere nei suoi concittadini un po' dello spirito socratico o anche per superare le aporie del maestro ed introdurre un suo proprio pensiero, sembra, dopo quanto s'è detto, francamente difficile ammetterlo. Tanto più che in Atene non era cambiato proprio niente nell'ostilità dei democratici verso Socrate e i socratici, e la favola tardiva del pentimento degli Ateniesi e del castigo inflitto agli accusatori è nota già da tempo come parte della leggenda socratica. Noi sappiamo infatti che nel 387 Anito rivestiva ancora importanti cariche pubbliche in Atene e che, mezzo secolo dopo il processo, Eschine l'oratore ricordava a lode degli Ateniesi l'aver essi messo a morte Socrate perché era provato che era stato maestro di Crizia. [...] E se verso Socrate permaneva intatta, presso gli Ateniesi, l'avversione e la condanna del suo operato, l'ostilità verso i socratici andava oltre la condanna che li accomunava a Socrate. Noi abbiamo già detto che la morte di Socrate dispiacque ai capi democratici, che avrebbero voluto evitarla non solo perché essa avrebbe dato ragione ai loro nemici di accusarli di malvagità, come fa appunto Platone, e di tirannia, come fa Ermodoro; ma anche e soprattutto perché avrebbe tolto credibilità ai loro propositi di oblio e di pacificazione sanciti dall'amnistia di

Euclide. Morto Socrate, i capi democratici se la prendevano quindi con i socratici, sui quali facevano ricadere la responsabilità di non aver voluto o saputo evitare, come avrebbero potuto, il processo e la condanna. [...] Ora, a ben guardare, è proprio contro questi motivi di animosità dei democratici verso la memoria di Socrate e verso i socratici, il primo per non essersi saputo difendere, i secondi per non aver saputo sottrarre Socrate alla morte, che prende decisamente posizione Platone dando inizio alla sua attività letteraria. Possiamo dire anzi che se la necessità e l'urgenza della difesa hanno determinato l'inizio dell'attività letteraria di Platone, i motivi di accusa ne hanno suggerito i temi [68].

In una situazione del genere è chiaro che i «sapienti» non possono essere menzionati da Platone se non per distinguere il loro pensiero da quello di Socrate; e tale preoccupazione è già evidente nell'*Apologia*, che non è certo l'autodifesa di Socrate al processo, ma è sicuramente l'autodifesa di Platone e degli altri socratici di fronte all'opinione pubblica qualche anno dopo il processo [69]. Platone ricorda che, fin dal tempo delle *Nuvole* di Aristofane, Socrate è stato accusato di meteorologia (occuparsi di ciò che sta in cielo), di mitologia (parlare di ciò che sta sotto terra) e di eristica (rendere più forte il discorso più debole); e dichiara false tutte e tre le voci, ribadendo che Socrate non si è mai occupato di nulla del genere, e che anzi non ha mai preteso di insegnare nulla [70]. Alla prima accusa il Socrate platonico risponde sbrigativamente nella stessa *Apologia* quando gliela ripropone (sempre nel quadro platonico) Meleto: sono dottrine di Anassagora, dottrine che tutti conoscono o possono conoscere facilmente, e Socrate farebbe una meschina figura se davvero pretendesse di spacciarle per proprie [71]. A ribattere la seconda contestazione Platone si cimenta nell'*Eutifrone* e nell'*Ione*, oltre che in certe parti del *Protagora* e dei due *Ippia*: Socrate credeva agli dèi come tutti, e cerca-

[68] M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Sansoni, 1974, pp. 330-33.

[69] Ivi, pp. 136-7.

[70] Plat. *Apol.* 19 B - 20 C.

[71] Ivi, 26 DE. Cfr. L.R. Shero, 'Apology 26 d-e', *Classical Weekly*, 1941-42, pp. 219-20; Montuori, *Socrate* cit., p. 138.

va di conoscerli [72], ma le favole non le sopportava [73], e riteneva anzi che i poeti sapessero assai poco sul contenuto dei miti che raccontavano [74]; erano invece i sofisti a fare un uso abbastanza frequente di miti, o per istruire come Protagora [75], o per dilettare come Ippia [76], suscitando ogni volta il dissenso di Socrate, che li esortava al discorso breve e dialogico [77] e che all'elogio della poesia fatto da Protagora [78] opponeva la sua recisa sfiducia nell'utilità dei poeti [79]. Alla terza accusa è dedicata la serie dei dialoghi «sofistici», ma più direttamente l'*Eutidemo*, che cerca di mettere in evidenza la distanza abissale che intercorreva tra eristica e dialogo socratico. Nel *Liside*, come abbiamo osservato, le tre categorie di «sapienti» con cui Socrate non ha nulla a che fare (poeti mitografi, fisici e «antilogici») vengono riavvicinate, ma solo per mettere in evidenza l'oscurità del loro discorso e la poca unitarietà della loro sapienza (Omero e i naturalisti sembrano ritenere il simile amico del simile, Esiodo e gli antilogici invece nemico); tanto che Socrate, mito per mito, enigma per enigma, preferisce «divinare» senza il loro aiuto [80]. In questa fase, a parte qualche vaga e poco utilizzata reminiscenza di Eraclìto [81] che sembra confermare la notizia aristotelica sulla precocità dei rapporti tra Platone e Cràtilo [82], il nostro apologeta sembra conoscere, dei presocratici, solo i meteorologi (Anassagora, Archelao e probabilmente gli altri

[72] *Euthyphr.* 5 A.

[73] Ivi, 6 A.

[74] *Ion.* 536 E - 540 A.

[75] *Prot.* 319 C - 324 D.

[76] *Hip. Mai.* 286 AC; *Hip. Min.* 368 CD.

[77] *Prot.* 328 D - 329 B; *Hip. Mai.* 286 C.

[78] *Prot.* 338 E - 339 A.

[79] Ivi, 347 C - 348 A.

[80] *Lys.* 213 E - 216 D. Cfr. Casertano, *La nascita della filosofia* cit., pp. 48-9.

[81] *Hip. Mai.* 289 AB.

[82] *Met.* 987 a 29 sgg. Si veda su questo problema, il mio *Eraclito e la sua leggenda. Proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Ateneo e Bizzarri, 1979, pp. 90-5; e cfr. anche T. H. Irwin, 'Plato's Heracleiteanism', *The Philosophical Quarterly*, 1977, pp. 1-13.

fisici parodiati dai comici, come Diogene di Apollonia e Ippone), i medici della scuola ippocratica (accusati chiaramente di materialismo) [83] e i sofisti (tra i quali, ma solo come tale, viene incluso Zenone) [84]: insomma, solo i nomi che erano ben noti ad Atene e particolarmente invisi al popolo. Ripeto che l'unica preoccupazione di Platone è per ora quella di reagire alla vecchia confusione tra le loro dottrine e la pedagogia socratica.

2. I termini della polemica mutano col *Gorgia*; e mutano, conseguentemente, sia il volto di Socrate, sia il suo rapporto col pensiero precedente [85]. Come i primi due libri dei *Memorabili* di Senofonte, il *Gorgia* costituisce la risposta alla *Requisitoria* del retore Policrate contro Socrate ormai sepolto da anni [86]: il libello policrateo è, ovviamente, una semplice esercitazione scolastica, ma presenta, rispetto alle accuse giudiziarie di Anito e di Meleto, il vantaggio di potere addebitare a tutte lettere al figlio di Sofronisco ciò che i veri accusatori, a causa del decreto di pacificazione che vietava il riferimento alle colpe dei Trenta, non potevano ascrivergli esplicitamente; e cioè l'accusa di avere educato i nemici della democrazia, Alcibiade e Crizia. L'accusa era sottintesa, e comunque adombrata nel concetto di «corruzione dei giovani», già al processo, tant'è vero che Platone nell'*Apologia* si era affannato a sostenere che Socrate non aveva mai fatto politica, limitandosi all'educazione morale dei singoli cittadini [87]. Nel *Gorgia* Platone rialza la testa (evidentemente lo scritto di Policrate non aveva avuto in città la risonanza che i socratici temevano, dimostrando loro che era ormai venuto il momento di contrattaccare) e chiarisce meglio il concetto [88], usando l'artificio di spostare sullo sfon-

[83] *Charm.* 156 BC.
[84] *Alcib. I* 119 A.
[85] Montuori, *Socrate* cit., p. 353.
[86] Ivi, pp. 348-9.
[87] Plat. *Apol.* 31 C - 33 A.
[88] Cfr. Montuori, *Socrate* cit., p. 337.

do, dopo il primo scambio di battute, il sofista di turno, e di portare invece in primo piano il politicante, Callicle, la cui massiccia presenza serve a reinserire nella polemica sofisti-Socrate i temi politici: è sempre vero che Socrate non faceva politica, ma filosofia [89]; e tuttavia, proprio facendo filosofia, educava politicamente, mentre i retori diseducavano; salvo che la sua azione politica era spiacevole, come la scienza del medico, mentre quella del retore lusingava, come le delizie del cuoco; cosicché Socrate, processato da persone che preferivano il piacere al vero bene, si trovò in stato di inferiorità, come lo sarebbe un medico accusato da un cuoco davanti ad una giuria di ghiottoni, e fu inevitabilmente condannato [90]. Minore cautela ritroviamo anche sul tema del *Liside*, e cioè circa il distacco di Socrate dal mondo dei miti da un lato e dalla sapienza antica dall'altro. Platone in quegli anni si è incontrato coi pitagorici ed ha appreso da loro i «miti italici e siculi» [91] (come dire di Pitagora e di Empedocle, quest'ultimo menzionato anche nel *Menone* [92], l'altro dialogo dedicato alla retorica gorgiana): si tratta proprio dei miti sull'Ade [93] rifiutati nell'*Apologia*; ma ai «sapienti» (certamente gli stessi) viene attribuito il concetto (reperibile in effetti in un testo crotoniate attribuito a Pitagora, il cosiddetto «secondo discorso al Senato») [94] che l'idea di cosmo, di ordine, si estende all'universo perché l'universo ha leggi simili a quelle umane [95]. Il riavvicinamento tra i temi politici e i miti dell'oltretomba diventa esplicito alla fine del dialogo, quando Socrate (usando una formula ambigua che denota come le cautele dei

[89] *Gorg.* 481 CD; 482 AB; 515 A.
[90] Ivi, 521 D - 522 C.
[91] Ivi, 493 A.
[92] 76 CD.
[93] *Gorg.* 493 BC.
[94] Iambl. *V. Pyth.* 45-50. Il concetto, per il quale si parla di «creare miti» (*mythopoiêin*), è espresso al paragrafo 46: cfr. il commento in C. J. De Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*, Assen, 1966, pp. 106-9, che a p. 104 riallaccia alla concezione pitagorica in questione il passo del *Gorgia*.
[95] *Gorg.* 507 E - 508 A. Cfr. Maria Luisa Silvestre Pinto, 'Momenti del dibattito storiografico sulle origini della Filosofia', *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli*, 1976, pp. 145-68, alla p. 166.

socratici fossero diminuite ma non accantonate) fa «un discorso che Callicle scambierà per un mito» [96]: si tratta in effetti della dottrina pitagorica della trasmigrazione delle anime, usata a mo' di monito e di indicazione per una giusta amministrazione dello Stato [97].

Il «ballon d'essai» del *Gorgia* ebbe esito positivo: le cautele platoniche cessarono del tutto e il mito pitagorico venne usato da allora apertamente e sistematicamente. Nel *Fedone* Platone prende subito le distanze da Socrate, ma per farlo trova una formula molto originale, atta cioè a non contraddire apertamente il discorso dell'*Apologia*, dell'*Eutifrone* e del *Liside*, che escludeva un interesse di Socrate per la poesia mitica e per l'oltretomba: tale discorso rimane vero per la maggior parte della vita di Socrate, quella appunto a cui quei dialoghi fanno riferimento, ma non è più vero per gli ultimi giorni, quelli passati in carcere in attesa del processo, allorché Socrate, obbedendo ad avvertimenti divini che gli erano giunti in sogno, si mise a fare musica [98], mettendo in versi proprio i miti più popolari, quelli esopici [99], dato che il poeta deve comporre miti e non loghi, e chi aspetta la morte deve «mitologizzare sull'al di là» [100]; come dire che Platone si ritiene ormai sciolto dalla limitazione socratica. L'intera discussione sulla sorte dell'anima, che forma il contenuto del dialogo fino alla morte del protagonista, viene in tal modo presentata come un lungo mito; e di nuovo come un mito pitagorico, dato che pitagorici sono i due interlocutori principali, Simmia e Cebete, ai quali alla fine del dibattito Socrate ricorda che il mito è durato anche troppo e che è venuto il momento di morire [101]. Anche nel *Fedro* la presa di distanza è trasparente: Socrate (proprio lui, il Socrate

[96] Ivi, 523 A.
[97] Ivi, 523 A - 527 A.
[98] *Phaed.* 60 D - 61 B. Cfr. Havelock, *Cultura orale* cit., p. 252.
[99] Ivi, 60 D; 61 B.
[100] Ivi, 61 BE. Sulla distinzione tra *mythos* e *logos* all'inizio del *Fedone* si veda D. Sabatucci, 'Aspetti del rapporto mythos-logos nella cultura greca', in AA.VV., *Il mito greco. Atti del Convegno Internazionale*, a cura di B. Gentili e G. Paione, Ed. Ateneo, 1977, pp. 57-62, alle pp. 57-8.
[101] Ivi, 114 D - 115 A.

storico, data la formula iterativa che introduce il passo) [102] ribadisce il proprio disinteresse per i miti tradizionali [103], ma poi il Socrate portavoce di Platone costruisce ben due miti, che nuovamente occupano la parte maggiore e centrale del dialogo: il primo detto a capo coperto per la vergogna [104], in quanto la tesi che sostiene (che bisogna amare chi non ci ama) non è evidentemente condivisa da Platone; il secondo [105], che fa da ritrattazione («palinodia») al primo [106], e che pertanto viene narrato a viso scoperto [107] per indicare che il suo contenuto è pensiero platonico genuino, dedicato ancora una volta (attraverso l'immagine del cocchio e dei due cavalli) alla dottrina pitagorica dell'oltretomba. Il riavvicinamento del *Fedone* tra filosofia e poesia è ribadito nel *Fedro* là dove si dice che Calliope e Urania ascoltano chi filosofa perché onora la musica a loro cara [108]; e il dialogo si conclude sull'asserzione che è meglio «giocare coi discorsi componendo miti» sulle virtù che scrivere esercitazioni retoriche, anche se meglio di tutto è il dialogo socratico su temi etici [109].

La valenza politica del mito, adombrata nel finale del *Gorgia*, viene ripresa nella *Repubblica*, un altro dialogo dove è presente il «sigillo» pitagorico, riscontrabile sia negli accenni assai reverenti alla dottrina dell'armonia [110] e al modo di vivere pitagorico [111], sia nel racconto finale che reintroduce l'oltretomba e la metempsicosi [112] e che è esplicitamente presentato come un «apologo» [113]

[102] Per questo problema rimando al mio *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Ed. Ateneo, 1969, pp. 148-59 (sulla questione delle formule introduttive) e 157 (per il passo in questione).

[103] *Phaedr.* 229 B - 230 A.

[104] Ivi, 237 A. Il mito (così definito due volte, in 237 A e in 241 E) è contenuto nella parte che va da 237 A a 241 D.

[105] Chiamato «mito» in 253 C e in 265 BC; svolto in 244 A - 257 A.

[106] Ivi, 243 AD. Cfr. F. De Martino, 'Imitando la palinodia (Stesicoro e Platone)', *Giornale italiano di filologia*, 1979, pp. 255-60, alle pp. 256-9.

[107] Ivi, 243 B.

[108] Ivi, 259 D.

[109] Ivi, 276 D - 277 A.

[110] *Resp.* 530 D.

[111] Ivi, 600 B.

[112] Ivi, 614 B - 621 B.

[113] Ivi, 614 B.

o un «mito» [114] analogo a quelli del *Gorgia*, del *Fedone* e del *Fedro*. Nella *Repubblica* (o meglio nelle due parti di diversa cronologia che la compongono) Socrate viene provocato in modo incalzante da tutti gli altri interlocutori con una sequela di accenni ai miti tradizionali (omerici, esiodei, orfici): comincia Cefalo confessando che la vecchiaia gli ha portato il timore delle favole, udite da bambino, sull'Ade e sulle pene infernali [115]; subentra Trasimaco che, pieno di dispetto per essere stato confutato da Socrate, lo paragona malignamente alle vecchiette che raccontano miti e vogliono soltanto risposte affermative [116]; infine Glaucone e Adimanto rivolgono le loro obiezioni al concetto di giustizia, obiezioni assai importanti dato che proprio da esse prende le mosse l'intera costruzione dello «Stato perfetto», il primo servendosi del mito di Gige e dell'anello magico [117], il secondo accennando di nuovo ai racconti sull'Ade di Omero, di Esiodo e di Museo [118], gli stessi che suscitavano le preoccupazioni di Cefalo. Alle obiezioni Socrate risponde, come si è detto, cominciando la lunga costruzione dello Stato ideale che occupa l'intero dialogo: fin dall'inizio egli chiarisce che fonderanno il loro Stato «solo a parole» [119]; poi, nel momento in cui comincia a prendere forma la fisionomia della perfetta costituzione, precisa che la costruzione è «immaginaria» [120]; fino a che, entrata la teorizzazione nel vivo, a due riprese [121] ricorda che lo Stato che stanno descrivendo è «un mito». È proprio subito dopo la prima professione di mitologia che il mito dello Stato perfetto viene paragonato ai miti tradizionali, a quelli cioè cui hanno fatto riferimento i personaggi minori, e viene ribadito che i poeti (identificati, come nel *Liside* e nel *Fedone*, coi mitografi) debbono essere sorvegliati da vicino per evitare che i loro miti somiglino a quelli (in massima parte politica-

[114] Ivi, 621 B.
[115] Ivi, 330 D.
[116] Ivi, 350 E.
[117] Ivi, 359 C - 360 B.
[118] Ivi, 363 AE.
[119] Ivi, 369 A.
[120] Ivi, 374 A.
[121] Ivi, 376 D; 501 E.

mente diseducativi) raccontati da Omero, da Esiodo e dai tragici [122]: ai miti di questo genere viene contrapposto, come esempio di mito edificante, quello (non lontano dalla ben nota storia di Cadmo) degli uomini «nati dalla terra», che sono impastati d'oro se nati per governare, d'argento se per combattere, di bronzo e di ferro se per lavorare [123].

Dai dialoghi del periodo «pitagorico» non è possibile disgiungere (a costo di violare la cronologia di Lutoslawski) il *Timeo*: ciò va detto in relazione sia alla centralità del pitagorico Timeo di Locri, sia alle notazioni empedoclee riscontrate da molti critici nei contenuti del dialogo, sia alla presenza (per l'ultima volta, se accettiamo di anticiparne la cronologia, prima delle dure critiche contenute nel *Parmenide* e della revisione presente nel *Sofista*) della dottrina delle idee, sia al discorsetto iniziale di Socrate, che si riattacca direttamente alla *Repubblica* e riassume la costruzione dello Stato ideale in essa svolta [124]. A questo esordio si unisce a sua volta assai strettamente la discussione svolta nell'intero dialogo, e poi nel *Crizia* che ne è la continuazione, perché essa si apre col discorso di Crizia che allo Stato immaginario contrappone uno Stato realmente esistito: una storia «vera in tutti i particolari» [125], quella del regno perduto di Atlantide, che Crizia ha appreso dal suo avo omonimo, il quale l'aveva a sua volta udita dalla bocca stessa di Solone, e che per ora viene accennata a Socrate solo per sommi capi [126]; ma una storia, come viene subito chiarito, che differisce da quella della *Repubblica* proprio in questo, che la città e i cittadini descritti nell'altro dialogo «come in un mito», qui si trasformano in uno Stato storico con cittadini realmente vissuti [127]. Prima però che Crizia racconti per esteso la «storia vera» di Atlantide, Timeo dovrà delineare l'origine del mondo e della specie umana; e Timeo si affretta a mettere in chiaro che in una materia così oscura non è possibile offrire all'u-

[122] Ivi, 376 D - 398 B.
[123] Ivi, 414 B - 417 B.
[124] *Tim.* 17 B - 19 B.
[125] Ivi, 20 D.
[126] Ivi, 21 A - 25 D.
[127] Ivi, 26 CD.

ditorio «ragionamenti esatti e intimamente coerenti», ma solo «un mito verosimile» (*eikòta mŷthon*)[128]. Nel corso della trattazione Timeo ricorderà con una certa insistenza che si sta parlando di cose verosimili, probabili, ipotetiche, ma non certe[129]; e alla fine del discorso Crizia, aprendo il dialogo a lui intitolato, stabilisce che, passando dalle cose celesti a quelle umane, non ci si contenterà più del verosimile, ma si esigerà rigore e certezza[130].

In sintesi: tutti e quattro i dialoghi che contengono le due dottrine (sempre strettamente collegate tra loro) della metempsicosi e delle idee (*Fedone, Fedro, Repubblica* e *Timeo*), e cioè i dialoghi che potrebbero considerarsi tipici della «fase pitagorica» del pensiero platonico, presentano il proprio nucleo centrale non come un *ragionamento* socratico, ma come un *mito* platonico; e una nozione mitica, non logica, sono pertanto le idee. Che cosa possa significare questa sconcertante constatazione ce lo indicano gli ultimi due dialoghi, la *Repubblica* e il *Timeo*, che abbiamo visti così strettamente intrecciati e connessi, allorché applicano alle idee l'attributo di «paradigmi», e cioè di modelli: nella *Repubblica* le idee, e in particolare quella del bene, sono i paradigmi che il legislatore perfetto deve usare per modellare lo Stato perfetto[131]; nel *Timeo* è addirittura l'artefice divino a usare le idee come paradigma nella sua costruzione dell'universo fisico[132]. Ne risulta un quadro assai preciso del concetto di mito in Platone, e più preci-

[128] Ivi, 29 CD. Si veda la discussione del passo in G. Vlastos, 'Creation in the Timaeus is a Fiction?', in AA.VV., *Studies in Plato's Metaphysics*, London - New York, 1965, pp. 401-19; e cfr. F. M. Cornford, *The Republic of Plato*, New York, 1945, p. 251; Havelock, *Cultura orale* cit., p. 223; p. 315, n. 42.

[129] Ivi, 40 D; 48 CD; 53 D; 56 C; 57 D; 67 D; 68 B; 72 DE.

[130] *Criti.* 107 D.

[131] *Resp.* 500 E; 540 A; 592 B. Non a caso la prima comparsa del termine «*paradeigma*» nei documenti a noi noti (in HEROD. V,62) avviene col significato di «disegno» o «progetto» di un edificio. Sull'idea platonica come paradigma, cfr. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Leipzig-Berlin, 1936² (cito dalla trad. it., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, *L'età arcaica - Apogeo e crisi dello spirito attico*, La Nuova Italia, 1959², p. 83); V. Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci*, La Nuova Italia, 1967, p. 149.

[132] *Tim.* 28 C - 29 C.

samente nel Platone della maturità: la dottrina delle idee è un *mito paradigmatico* [133], sviluppo platonico del mito pitagorico della trasmigrazione delle anime, e ha la funzione di dare un modello perfetto da un lato alla natura, dall'altro allo Stato etico; che è come dire che lo Stato, per essere etico e perfetto, deve somigliare il più possibile alla natura, deve essere armonico e razionale come armonica e razionale è la struttura che alla natura ha dato il divino legislatore. Scartata la veste mitica (le idee), che è solo un modello irraggiungibile destinato a dare l'immagine del traguardo perfetto verso il quale muoversi, resta la legge pitagorica dell'armonia che Platone (dai miti del *Gorgia* a quelli del *Timeo*, passando per il mito di Er della *Repubblica* culminante nell'immagine di Làchesi che offre alle anime tanti «paradigmi di vite») [134] utilizza come modello (questa volta raggiungibile) di costituzione politica.

Empedocle e i pitagorici servono dunque a Platone per rendersi autonomo da Socrate e dalle preoccupazioni che determinavano le azioni del circolo socratico dopo la morte del maestro; ma va chiarito che i due termini (si fa per dire) «buoni», Socrate e il pitagorismo, il logo rigoroso e il mito educativo, continuano entrambi a distinguersi con un taglio netto dai due termini «cattivi», che non sono mutati dalla fase socratica, presentandosi sempre con i due volti aborriti dei meteorologi e degli antilogici, dell'esperienza empia e del ragionamento eristico. Allorché, nel *Fedone*, Cebete richiama Socrate alla necessità di convincere i presenti non soltanto della sopravvivenza dell'anima al corpo, ma della sua natura eterna, Socrate si fa serio e apre una parentesi nel discorso «mitico» che abbraccia la quasi totalità del dialogo: la questione posta da Cebete involve i temi della generazione e della corruzione, e ciò richiama «quella sapienza che chiamiamo indagine sulla natura», che Socrate stesso coltivò da giovane, scoprendo ben presto di non essere adatto ad essa, ma che comunque non si

[133] Per il concetto di «mito paradigmatico», che è un po' il motivo conduttore di questo libro, rimando a B. Gentili-G. Cerri, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Ed. Ateneo, 1975, pp. 19 sgg.; p. 61. Per i concetti di mito e paradigma in Platone, si veda T.B.L. Webster, *Athenian Culture and Society*, London, 1973, pp. 239-42.

[134] *Resp.* 617 D.

è certo espressa per miti, e, se va scartata, va scartata a colpi di ragionamenti. La delusione venne non tanto dai medici e dai biologi (richiamati anonimamente, come abbiamo visto fare nel *Carmide*), quanto dal solito Anassagora (designato ancora col suo nome, come nell'*Apologia*), che, pur avendo scoperto la mente, si serviva di essa come causa efficiente, e non finale, delle cose; non concepiva cioè eticamente, ma meccanicamente la razionalità della natura [135]. Ma bisogna anche, continua Socrate, sfuggire alle sottigliezze e alle confusioni degli altri sapienti, gli antilogici [136]; e, insomma, ancora una volta alla sapienza bisogna preferire la ricerca della sapienza, la filosofia [137]. Comincia poi la dimostrazione dell'eternità dell'anima, svolta con metodo chiaramente socratico, e solo alla fine di essa Socrate, passando dal nudo principio dell'incorruttibilità alla descrizione dell'al di là, e cioè tornando dalla confutazione dei materialisti ai temi tipici del pitagorismo, dichiara che non è più possibile dimostrare [138] e che bisogna necessariamente tornare al procedimento mitico [139]: il che, decodificato, significa che Platone è ancora vicino a Socrate nel rifiuto e nella confutazione dei presocratici più recenti, ma se ne distacca quando accetta da altri e più antichi sapienti i miti paradigmatici da utilizzare poi nella costruzione politica. La stessa polemica è rintracciabile, per brevi cenni, nella parte finale del *Fedro*, quella che viene subito dopo i due miti sull'amore: all'interno di una ripresa su larga scala dell'attacco ai retori (a dire il vero assai più moderato e realistico di quelli contenuti nel *Protagora* e nel *Gorgia*) compaiono due puntate ironiche, una contro il grande nemico Anassagora [140] e l'altra contro la tecnica antilogica, che stavolta prende finalmente corpo nell'allusione inequivocabile a Zenone, il «Palamede eleatico» [141].

[135] *Phaed.* 95 A - 100 C.
[136] Ivi, 101 E.
[137] Ivi, 102 A. Per il significato dell'intero passo, cfr. Casertano, *La nascita della filosofia* cit., p. 48.
[138] Ivi, 108 D.
[139] Ivi, 110 B.
[140] *Phaedr.* 270 A.
[141] Ivi, 261 D.

Mi sembra evidente che in questa fase «matura» Platone comincia a distinguere i presocratici in due categorie: quella utile, che comprende i pitagorici ed Empedocle, i cui miti (diversamente da quelli omerici, esiodei e tragici) sono in qualche modo fruibili come modelli per una corretta educazione politica; e quella dannosa, costituita dai meteorologi e dagli antilogici (capitanati i primi da Anassagora e i secondi da Zenone), che non si esprimono in forma mitica come i pitagorici, e anzi argomentano come Socrate, ma argomentano con logiche inaccettabili, avendo presupposti meccanicistici o metodi eristici, e quindi hanno un'azione perniciosa sui cittadini. Se i *mŷthoi* dei primi vanno rielaborati e portati fino alle estreme conseguenze (e cioè fino alla dottrina delle idee, supremo paradigma mitico), i *lògoi* dei secondi vanno pur sempre, come ai tempi dell'appassionata difesa di Socrate contro i suoi «calunniatori», confutati con le argomentazioni etico-finalistiche della logica socratica.

3. Se il Platone maturo è passato dalla fase «socratica» a quella «pitagorica», il Platone della tarda età trapassa gradualmente dalla fase «pitagorica» ad una «parmenidea». Sappiamo che già nel periodo in cui scriveva i «dialoghi di mezzo» Platone aveva ripreso i contatti con alcuni amici perduti nella tempesta del processo a Socrate e delle polemiche ad esso susseguenti. Isocrate, il discepolo di tutti i sofisti, era stato secondo ogni probabilità il bersaglio della polemica antisofistica contenuta nel *Protagora* e nei due *Ippia* (alla quale aveva risposto da par suo nello scritto *Contro i sofisti* e nell'*Elogio di Elena*), e ad un certo punto doveva essersi trovato proprio ai ferri corti con Platone, se (come ormai quasi tutti credono) contro di lui era rivolta l'enigmatica invettiva presente alla fine dell'*Eutidemo* [142] e se (come qualcuno ha ipotizzato) [143] su di lui è modellato il personaggio di Callicle nel *Gorgia*: ma nel *Busiride*, probabilmente di poco successivo al *Gorgia*, egli aveva preso cautamente le difese di Socrate contro Policrate [144], e Platone si

[142] 305 A - 306 C.

[143] S. Sudhaus, 'Zur Zeitbestimmung des Euthydem, des Gorgias und der Republik', *Rheinisches Museum für klassische Philologie*, 1889, pp. 52-64.

[144] Si veda Montuori, *Socrate* cit., p. 349, n. 166.

riconciliò con lui, tanto è vero che nel *Fedro* l'ironica «storia dei retori» già citata si conclude con un sincero ed entusiastico elogio del giovane Isocrate e con la predizione di un suo luminoso avvenire non solo come oratore, ma anche come filosofo [145] (mentre nell'*Eutidemo* l'anonimo nemico veniva accusato di stare nel mezzo tra il filosofo e il politico senza essere né l'uno né l'altro) [146]. Questa riconciliazione, con conseguente riconoscimento a Isocrate della qualifica di filosofo (che Platone tornerà poi a negargli nel *Sofista*) [147], dovette tradursi in un interessante scambio di idee, il cui risultato pratico fu che Platone si mise a studiare come filosofo (e non più soltanto come sofista) uno dei maestri del suo ritrovato amico, e cioè Protagora: già nel *Cratilo*, infatti, l'autore mostra di avere conoscenza dello scritto speculativo dell'Abderite (la *Verità* o *Di ciò che è*), del quale vengono citati il titolo [148] e la famosissima proposizione iniziale [149]. Ma col *Cratilo* ricompaiono nell'orizzonte di Platone (e in veste di protagonisti della discussione) due sue vecchie conoscenze: Cràtilo, che a detta di Aristotele sarebbe stato il suo primo maestro, al punto di influenzarne la mentalità anche nel periodo successivamente trascorso accanto a Socrate [150], e che nel dialogo che porta il suo nome torna a riproporre il neo-eraclitismo caratterizzato dall'interpretazione del «frammento del fiume» come il simbolo di un perenne mutare delle cose [151]; ed Ermògene, figlio diseredato di Ipponico, seguace di Socrate nell'ultimo periodo della sua vita [152] e divenuto in seguito lettore ed esegeta di Parmenide [153], anche se è facilmente

[145] *Phaedr.* 278 E - 279 B. Cfr. G. Zuccante, *Isocrate e Platone a proposito d'un giudizio del «Fedro»*, Firenze, 1911.
[146] *Euthyd.* 306 BC.
[147] Per questa fase della polemica Platone-Isocrate rimando al capitolo VII, paragrafo 2.
[148] *Crat.* 391 C.
[149] Ivi, 385 E - 386 A. Cfr. A. Capizzi, *Protagora*, Sansoni, 1955, pp. 66-7; *Socrate* cit., pp. 103, 105, 145.
[150] *Met.* 987 a 29 - b 10; 1078 b 12-19.
[151] *Crat.* 402 A; 440 AE; cfr. 411 BC.
[152] Xenoph. *Mem.* I,2,48; IV,8,4-10; *Apol.* 2-10; *Symp.* 1,3.
[153] Diog. L. III,6. L'asserzione della convenzionalità dei nomi formulata da Ermògene (384 D) e presentata come abituale, dato che ne ha più volte di-

sospettabile che si trattasse di un Parmenide fortemente odorante di Melisso. Dottrine attribuite ad Eraclìto [154] e a Parmenide [155], sia o meno esatta l'attribuzione, compaiono nel *Simposio*; e nel *Cratilo* si parla di Eraclìto con notevole rispetto [156], che diventa quasi adesione allorché il dialogo si conclude sull'esortazione di Cràtilo a Socrate (in realtà a Platone) affinché approfondisca meglio la dottrina dell'Efesio [157]: ma nei dialoghi successivi, con un crescendo degno di attenzione, Parmenide prende decisamente il sopravvento. Il *Teeteto* espone per esteso le dottrine neo-eraclitee di Cràtilo e della scuola di Efeso [158] (localizzabile tra la fine del V secolo e l'inizio del IV) [159], dottrine che vengono riconosciute concordi nella sostanza con quelle di Eraclìto, di Empedocle e di Protagora; mentre il carattere ispirato e mitico della sapienza antica, che abbiamo visto proprio, secondo il Platone «maturo», delle dottrine pitagorico-empedoclee, viene ora esteso tanto al pensiero neo-eracliteo [160] quanto a quello protagoreo [161]. All'alleanza eracliteo-empedocleo-protagorea stanno di fronte Parmenide e Melisso [162], tanto che nel *Teeteto* [163] troviamo espresso per la prima volta il fortunatissimo luogo comune che contrapporrà, fino ai nostri giorni, gli eraclitei «scorrenti» (*rhéontes*) agli eleati «stabilizzatori» (*stasiôtai*) [164]: tuttavia, mentre l'esercito del movimento viene confutato con molto rigore [165], quando viene il momento

scusso con Cràtilo (384 C), si accorda in effetti abbastanza bene con Parm. 8,38-41.

[154] *Symp.* 187 A.

[155] 178 B; 195 C.

[156] *Crat.* 402 AC.

[157] Ivi, 440 E.

[158] *Theaet.* 155 D - 157 C; 179 D - 180 A.

[159] Cfr. il mio *Eraclito* cit., pp. 84-5.

[160] «*hûtos ho mýthos*» (ivi, 156 C); «*rhēmatìskia ainigmatòdē*» (ivi, 180 A); «*enthusiàsas*» (ivi, 180 C).

[161] «*mýthos ... ho Prōtagòreios*» (ivi, 164 D).

[162] Ivi, 152 E; 180 A.

[163] 181 A.

[164] Cfr. A. Capizzi, 'Eraclito e Parmenide: un tipico luogo comune', *Il contributo*, luglio-settembre 1979, pp. 6-14.

[165] *Theaet.* 181 B - 183 C.

di fare lo stesso con gli eleati Socrate, sebbene lo abbia promesso in precedenza [166] e sebbene tale promessa gli venga ricordata con insistenza da Teeteto [167], rifiuta la discussione, adducendo a motivo il profondo rispetto che gli ispira Parmenide [168]. Il rispetto è tale che nei dialoghi immediatamente successivi egli cede prima a Parmenide in persona, poi a un suo discepolo anonimo (emblema dell'accettazione dell'eleatismo da parte di Platone) il ruolo di direttore del dibattito; e per amore di Parmenide mostra reverenza anche per il suo discepolo Zenone, prima (come si è visto) tanto avversato, lasciando chiaramente intendere che il ripensamento è dovuto al fatto che Platone si è reso conto dell'essere le antilogie zenoniane non esercitazioni puramente formali di un dialettico già maturo, ma difesa appassionata del giovane discepolo nei confronti del pensiero di Parmenide attaccato ingiustamente da avversari malevoli [169]. Nel *Sofista*, in particolare, la lettura miticoparadigmatica dei presocratici, iniziatasi con Pitagora ed Empedocle nel *Gorgia* ed estesa ad Eraclìto e a Protagora nel *Teeteto*, da un lato si universalizza, dall'altro si precisa: mito e poesia sono infatti non più soltanto il pensiero di Eraclìto, di Empedocle e di altri fisici, ma anche e soprattutto quello di tutti gli eleati, da Senofane in poi; e i miti di quei sapienti prendono chiaramente la forma dell'antropomorfizzazione della natura [170], che è come dire del paradigma politico-pedagogico già noto dal *Gorgia* e dalla *Repubblica*. In effetti i dialoghi politici che seguono (il *Politico* e le

[166] Ivi, 181 AB.

[167] Ivi, 183 CD.

[168] Ivi, 183 E - 184 A.

[169] *Parm.* 128 BE.

[170] *Soph.* 242 C - 243 B. Su questo passo, che è un po' la chiave di volta della lettura platonica dei presocratici (e in certo senso anche della mia lettura), non sempre gli studiosi si sono soffermati col dovuto interesse: è merito di Mario Dal Pra (*La storiografia filosofica antica*, Milano, 1950, pp. 59-60) l'averne colto la serietà e l'importanza; ma per un corretto inquadramento del passo nel discorso del *Sofista* va tenuta presente l'accurata analisi del dialogo svolta da Attilio Zadro (*Ricerche sul linguaggio e sulla logica del «Sofista»*, Padova, 1961; per l'atteggiamento verso i presocratici, si vedano specialmente le pp. 101 sgg.). Tra le opere più recenti, cfr. Casertano, *La nascita della filosofia* cit., pp. 46-7.

Leggi) si pongono proprio su questa linea, fornendo una serie di miti paradigmatici aventi precise finalità di paideia politica. Nel *Politico* viene svolta una significativa teoria della mimesi politica [171] in virtù della quale, ad esempio, non è possibile capire la natura del re senza aiutarsi con grandi paradigmi [172]: il discorso si riferisce appunto al mito, appena raccontato, delle due fasi cosmiche alternantisi, che ci insegna come, nella fase in cui il mondo è abbandonato a se stesso dal dio, al disordine naturale corrisponda il disordine sociale, che rende indispensabile la costruzione dello Stato [173]. Anche le *Leggi* presentano, come paradigmi del retto giudicare [174], molti miti: quello cretese del ratto di Ganimede fu pensato per giustificare con un intervento di Zeus, padre del diritto, le leggi locali che tollerano la pederastia [175]; quello di Cadmo che fa nascere opliti dalla terra seminando i denti del drago (già lodato nella *Repubblica* come utile paradigma educativo) può essere, se narrato dai vecchi ai giovinetti, una menzogna utile, fonte di spirito guerriero [176]; le leggende del diluvio, dei Ciclopi e della città di Dardania possono essere utilizzate dai pedagoghi per far capire ai giovani come lo Stato si formi gradualmente e per fasi consecutive [177]; il mito dell'età di Crono [178] presenta un modello di vita perfetta da imitare [179]; i miti della vendetta dell'ombra dell'ucciso [180] e della punizione divina mediante contrappasso [181] fondano, agli occhi del popolo minuto, le leggi sull'omicidio; e perfino il ragionamento che dimostra la superiorità della virtù di-

[171] *Pol.* 296 BE; 300 C - 301 A.

[172] Ivi, 277 BD.

[173] Ivi, 274 BD. Il racconto è definito «mito» tre volte: in 268 DE, in 269 C (dove appunto si mette in chiaro che il mito è utile per dimostrare che cos'è il re) e in 273 E. Sul paradigma mitico nel *Politico* cfr. Webster, op. cit., pp. 241-2.

[174] *Leg.* 876 E.

[175] Ivi, 636 CE.

[176] Ivi, 663 E - 664 D.

[177] Ivi, 676 C - 682 E.

[178] Ivi, 713 A - 719 C.

[179] Ivi, 713 CE.

[180] Ivi, 865 D - 867 C.

[181] Ivi, 872 E - 873 A.

venta più efficace se accompagnato dal mito della Virtù personificata [182]. Inutile dire che ad un certo punto anche la costruzione dello Stato perfetto presente nelle *Leggi* viene definita, come quella della *Repubblica*, un mito [183].

L'elogio dei presocratici più antichi (espresso anche, paradossalmente, col chiamare «mito» il loro pensiero), e l'imitazione dei loro miti paradigmatici nelle trattazioni politiche più tarde, continuano a trovare il loro riscontro negativo nella malevola e pervicace menzione dei presocratici più recenti, quelli le cui dottrine non sono in alcun modo «mitiche»; salvo che la «riconciliazione» con Zenone e con Protagora fa scomparire dal novero dei condannati gli «antilogici» e lascia sotto il fuoco i soli «meteorologi», la cui concezione meccanica e materiale della natura (apertamente contrastante con quella antropomorfica e mitizzante che i più antichi avrebbero usata e che Platone realmente utilizza a scopi educativi) viene ancora ripetutamente vituperata, anche se né il nome di Anassagora né altri compaiono più (forse perché non meritano neanche la menzione esplicita) nelle opere successive al *Cratilo*. Nel *Teeteto* i negatori dell'invisibile vengono esclusi dalla schiera degli «iniziati» (includente, come si è visto, Eraclìto, Parmenide, Melisso, Empedocle e Protagora) e sono bollati come «cocciuti» e «volgari» [184]; nel *Sofista* si accenna con eguale disprezzo a coloro che «dal cielo e dall'invisibile trascinano tutto a terra come se si trattasse di rocce e querce» [185], e si evita di annoverarli tra i costruttori di miti; nelle *Leggi*, infine, si rinnova contro di loro la vecchia accusa di empietà [186]. La lunga invettiva delle *Leggi*, ultimo e forte tocco di un quadro iniziatosi con l'*Apologia* e col *Liside*, ci appare, se letta con la dovuta attenzione, assai significativa: innanzi tutto perché, per la prima e ultima volta, distingue tra i meteorologi varie posizioni; in secondo luogo perché ci fornisce, in negativo, la spiegazione dell'elenco di «sapienti mitologi» contenuto nel *Sofista*. Ad Anassagora sembra ri-

[182] Ivi, 645 AB.
[183] Ivi, 752 A.
[184] *Theaet.* 155 E - 156 A. Cfr. *Eraclito* cit., p. 92.
[185] *Soph.* 246 AB.
[186] *Leg.* 885 C - 890 B.

ferirsi ancora una volta, data l'analogia con la formula usata nell'*Apologia* [187], l'accenno a gente che riduce gli astri a terra e pietre [188]; ma più oltre si parla di uomini che riducono a puro e semplice «accadimento» (*tychē*) la natura, escludendo invece la *tychē* dal mondo degli uomini [189], ed è un modo di pensare che ci viene attestato anche da Aristotele [190], che lo attribuisce egli pure ad un pensatore anonimo, nel quale però la letteratura successiva ha creduto di riconoscere Democrito [191]. Gli «empii» sono tutti particolarmente odiosi proprio perché, discostandosi dai discorsi più antichi, dei quali «alcuni sono in versi e altri in prosa» [192], hanno finito per abbandonare del tutto i miti [193]; ma gli ultimi nominati in particolare professano una dottrina assai dannosa per i giovani, perché non credono più alla somiglianza tra leggi naturali e leggi umane, e quindi alla natura come modello della legislazione politica [194]. È dunque abbastanza chiaro che cosa intenda Platone per

[187] 26 D.

[188] *Leg.* 886 DE.

[189] Ivi, 889 AD. «Cherchant, au X^e^ livre des *Lois*, la source de l'impiété, il la trouve non pas seulement ni surtout dans l'impuissance à dominer passions et plaisirs, mais dans des théories qui, dit-il, paraissent les plus sages à la plupart des gens et sont sur toutes les lèvres: celles d'après lesquelles les choses les plus grandes et les plus belles sont l'oeuvre de la nature et du hasard, ce qui est inférieur seul étant l'oeuvre de l'art. Développant ces idées, il expose d'abord un système du mond dominé par la nécessité méchanique et le hasard, où l'on reconnait des traits communs à Anaxagore, à Démocrite, même à Empédocle» (P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, Paris, 1934, p. 371).

[190] Arist. *Phys.* 195 b 36 - 196 a 5; 196 a 24-35; 196 b 5-9.

[191] Eudem. ap. Simplic. *Phys.* 330,14 (= fr. 22 Spengel); Lactant. *Inst. div.* I,2. Per la meraviglia suscitata negli antichi dall'ostinato silenzio di Platone sul nome di Democrito, cfr. Diog. L., III,25. Per Democrito come primo negatore della regolarità del cosmo, cfr. Havelock, *The Greek Concept of Justice From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge Massachussets - London, 1978, p. 266.

[192] *Leg.* 886 BC.

[193] Ivi, 887 CD.

[194] *Leg.* 889 D - 890 B. «Dalla sua prima giovinezza alla vigilia della morte Platone pone al centro della sua meditazioni il problema politico» (G. Pugliese Carratelli, 'La città platonica', *La parola del passato*, 1949, pp. 29-40, alla p. 29).

mito, e perché applichi tale concetto ai sapienti che maggiormente rispetta, quelli più antichi e, tra i più recenti, quelli che agli antichi maggiormente si rifanno o sembrano rifarsi: nelle loro pagine egli non vede nessuna vera e propria ricerca scientifica, né quella «buona» (la rigorosa discussione etica, e oggettivamente anche politica, introdotta da Socrate), né quella «cattiva» (la ricerca astronomica e medica su basi sperimentali e con logica meccanicistica, di tipo ippocratico-anassagoreo-atomistico), ma un equivalente della sapienza omerica, solo più efficace e più idoneo a educare, e cioè una natura immaginaria, costruita sul modello di paradigmi ideali e capace perciò di fare a sua volta da paradigma ideale alle leggi e alla loro applicazione. I presocratici, noti al giovane Platone solo nella veste degli astronomi, dei medici e degli eristi, vale a dire dei tipi di sapienti copiosamente affluiti ad Atene dal tempo di Pericle in poi, per il Platone vecchio si dividono nettamente in due gruppi contrapposti: i più antichi (pitagorici, eraclitei, eleati), le cui dottrine sono miti paradigmatici, e i più recenti (Anassagora, Diogene, Ippone, Archelao, forse Democrito) che hanno diffuso una scienza dannosa, presentando una natura mossa da cause anziché ordinata a fini, distruggendo con la loro incredulità la poesia dei miti, e precludendo comunque ai loro seguaci la possibilità di elevare la natura a paradigma mitico per lo Stato.

Fisica, politica e mito erano la triade «proibita», le tre attività che gli accusatori a più riprese attribuirono a Socrate e che i socratici a più riprese accanitamente gli negarono. L'entrata della triade nei dialoghi platonici dà inizio ad un processo di dieresi fra le sue componenti che scandisce il graduale distacco di Platone da Socrate, e più esattamente dal nucleo «socratico» (anche se appartenente più al Socrate leggendario che a quello reale) dei dialoghi giovanili. Nel Platone maturo e anziano le tre dimensioni, dopo essersi distinte speculativamente, tornano ad intrecciarsi e a fondarsi a vicenda, ma dalla parte di ciò che lo scrittore accetta, non più dalla parte di ciò che rifiuta: la natura è un mito paradigmatico atto a educare politicamente. Separate, esse restano comunque condannabili: i fisici senza mito, incuranti delle conseguenze politiche perniciose del loro insegnamento, sono empii; i politici puri,

privi di paradigma, sono adulatori e corruttori del popolo; i poeti che narrano miti poco edificanti, e cioè poco idonei a servire da paradigma politico, vanno banditi dallo Stato. Si salvano solo i sapienti nei quali Platone metodologicamente si riconosce, e cioè i maestri più antichi della scienza naturale: nei loro scritti, come in quelli del Platone ormai sganciato da Socrate e dalla sua leggenda, una natura immaginaria fa da modello allo Stato. Assai tardi, dunque, Platone ha scoperto i suoi veri padri; e tali restano fino alla fine, nonostante l'affettuoso «parricidio» [195] consumato nel *Sofista* ai danni del più autorevole di essi.

La lettura filosofico-scientifica: Aristotele

1. Come la lettura platonica dei presocratici, anche quella aristotelica [196] va esaminata «dall'interno» e rapportata ad un preciso problema esegetico: l'atteggiamento fondamentale dello scrittore nei confronti dei sapienti menzionati, e di conseguenza le intenzioni con le quali egli li ha introdotti nei suoi scritti. Ciò è tanto più vero da quando è crollato uno dei criteri «esterni» dell'interpretazione aristotelica, vale a dire il presupposto che gli scritti di Teofrasto (e con essi la dossografia di stampo peripatetico, che pedissequamente li ripete) confermassero la testimonianza di Aristotele: è stato invece luminosamente dimostrato da J. B. Mc

[195] *Soph.* 241 D.

[196] Dopo il fondamentale studio di Harold Cherniss (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York, 1935; cito dalla seconda edizione del 1964), che ancor oggi è il punto di partenza per qualsiasi indagine sull'argomento, possono essere proficuamente utilizzati: Dal Pra, *La storiografia* cit., pp. 67 sgg.; L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, 1961, pp. 55 sgg.; Malingrey, *Philosophia* cit., pp. 56 sgg.; A. Maddalena, 'Nota introduttiva a Talete', in *Ionici. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, 1963, pp. 6 sgg.; G. Cambiano, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher, 1976, pp. 9 sgg.; Casertano, *La nascita della filosofia* cit., pp. 53 sgg.; A. Capizzi, 'I presocratici furono filosofi? Il circolo di Pericle e le origini dello specifico filosofico', *Giornale critico della filosofia italiana*, 1978, pp. 311-33, specialmente pp. 316 sgg.; *Eraclito* cit., pp. 95 sgg.

soltanto con la velata disapprovazione dell'abbandono della fisica da parte dei socratici, e anche col porre Democrito (ignorato da Platone) a mo' di gradino intermedio sulla via della scoperta dell'universale. Il quadro del *Teeteto* (eraclitei «scorrenti» contro Parmenide e Melisso «immobilizzatori») si ripresenta nel trattato *Sul cielo* [207]: e qui, oltre al fatto ormai ben noto che quei sapienti (diversamente da quanto avviene in Platone) vengono definiti «filosofi», va notato che Aristotele ci lascia intendere la scarsa convinzione con cui riprende la prospettiva platonica inserendo qua e là espressioni di dubbio («si deve credere che dicano» [208], «è verosimile che vogliano dire» [209], ecc.) che consentono al discepolo di declinare ogni responsabilità nei riguardi della prospettiva esegetica del maestro. Per quanto concerne il passo fondamentale platonico, quello del *Sofista* sui sapienti antichi e sui loro miti poetici e paradigmatici, possiamo per prima cosa osservare che in un altro passo dello stesso trattato [210] Aristotele riassume frettolosamente il riavvicinamento di Platone tra Eraclìto ed Empedocle [211]: frettolosamente sia per la brevità dell'accenno, sia anche per la superficialità del riporto, dato che la chiara divergenza tra le due dottrine (per Eraclìto concordia e discordia coesistono, per Empedocle si alternano periodicamente), messa così bene in evidenza da Platone, viene da Aristotele del tutto ignorata, col risultato di attribuire anche ad Eraclìto il ciclo cosmico di Empedocle (ed è inutile aggiungere che Teofrasto e l'intera dossografia riprenderanno l'errore aristotelico fino a renderlo insanabile) [212]. Ma, a parte questo peculiare settore, l'elencazione platonica contenuta in *Soph.* 242 C - 243 B risulta presente alla mente di Aristotele non soltanto (come ha ben visto Harold Cherniss) [213] in *Phys.* 184 b 12-25, ma in molti altri passi dei suoi scritti filosofici.

[207] 298 b 12-33.
[208] Ivi, 18.
[209] Ivi, 32.
[210] *De coel.*, 279 b 14-17.
[211] *Soph.* 242 D - 243 A.
[212] L'argomento è stato esaurientemente trattato da G.S. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954, pp. 319 sgg.
[213] *Aristotle's Criticism* cit., pp. 1-2; p. 61.

Diarmid [197] che Teofrasto basa la sua interpretazione del pensiero presocratico esclusivamente sugli accenni fatti dal suo maestro ai «filosofi antichi» [198]; che, anzi, tende a sopravvalutare i giudizi di Aristotele anche là dove lo stesso Stagirita mostra di non dare ai propri giudizi un rilievo eccessivo [199]; che, astraendo le citazioni aristoteliche dal contesto del ragionamento in cui compaiono, le fraintende assai spesso [200], deducendo rapporti storici da connessioni puramente ideali [201]; che, infine, essendo secondo ogni probabilità sprovvisto degli scritti dei presocratici nella loro completezza [202] (e ancor più probabilmente incapace di leggere le parti in suo possesso senza la guida dei testi aristotelici) [203], supplisce con congetture abbastanza arbitrarie ogni volta che quella guida gli viene meno [204].

Va osservato, come utile punto di approccio, che la lettura aristotelica dei presocratici è assai più attenta a quella platonica di quanto possa apparire ad un primo sguardo. L'elencazione anonima del *Fedone* viene esplicitamente citata nei libri *Sulla generazione e la corruzione* [205], ma viene anche tenuta presente in quelli *Sulle parti degli animali* [206], dove Aristotele fa una netta distinzione fra «i più antichi» (*hoi proghenésteroi*), incapaci di comprendere a fondo la causalità perché ancora ignari del concetto di essenza, e «i filosofi del tempo di Socrate» (*epì Sōkràtus ... hoi philosophûntes*) che, scoperta l'essenza, si distaccarono dalla scienza della natura: come dire che egli riprende in pieno l'angolazione platonica (naturalisti non filosofi seguiti da filosofi non naturalisti), temperandola

[197] 'Theophrastus on the Presocratic Causes', *Harvard Studies in Classical Philology*, 61, 1953, pp. 85-156.
[198] Ivi, pp. 91-130.
[199] Ivi, pp. 131-2.
[200] Ivi, p. 131.
[201] Ivi, p. 132.
[202] Ivi, pp. 132-3. Cfr. anche G.S. Kirk, 'Some Problems in Anaximander', in AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, I, *The Beginnings of Philosophy*, London - New York, 1970, pp. 347-9.
[203] Cfr. il mio *Eraclito* cit., pp. 114-5.
[204] Mc Diarmid, op. cit., p. 130.
[205] 335 b 11 sgg.
[206] 642 a 18 sgg.

Su alcune questioni di fondo Aristotele sembra concordare con Platone: che il poeta abbia come funzione fondamentale la narrazione del mito (come Platone aveva ribadito nel *Liside*, nel *Fedone* e nella *Repubblica*) è la tesi centrale della *Poetica* [214], salvo che la teoria della mimesi è (rispetto al *Politico*) capovolta, dato che l'azione è il modello del mito anziché il mito dell'azione [215]; tuttavia nella *Retorica* alcune forme di mito, e precisamente la parabola e la favola esopica, vengono incluse tra i paradigmi [216], e in particolare tra quelli adatti ai discorsi pubblici [217] (il paradigma, che per Aristotele è il corrispondente retorico dell'induzione [218], è figura sempre particolarmente adatta al genere politico, come l'entimema al genere giudiziario [219]). Il discorso sul mito come paradigma politico è, in Aristotele, assai simile a quello che Platone svolge nel *Politico* e nelle *Leggi*: un ascoltatore non abituato all'astrazione può sentirsi maggiormente stimolato a seguire leggi in cui compaiano «parole mitiche e infantili» (*mythòdē kài paidariòdē*) [220], e può gradire che il legislatore parli paradigmaticamente (*paradeigmatikôs*) [221]; e i miti in cui gli astri erano presentati come dèi, o gli dèi raffigurati in forma umana o animale, potevano servire anch'essi a indurre le masse a obbedire più volentieri alle leggi [222]. Va chiarito che i miti paradigmatici aristotelici sono quelli di Omero (i poemi omerici sono pieni di paradigmi [223]), ma non quelli contenuti nel pensiero presocratico: Aristotele non nega che il mito contenesse delle verità enunciate in un linguaggio fiabesco, e che i filosofi possano riconoscerle e ripren-

[214] Cfr. ad es. 1447 a 8-13; 1451 b 12-29; 1452 b 28-30; 1455 a 22-23. Cfr. Casertano, *La nascita* cit., p. 53.

[215] *Poet.* 1449 b 24; 1450 a 3-4; b 3-4.

[216] *Rhet.* 1393 a 28 sgg. Cfr. W. Nestle, 'Die Fabel des Menenius Agrippa', *Klio*, 1926-27, pp. 350-60, alla p. 351.

[217] Ivi, 1394 a 2-8.

[218] Ivi, 1356 a 35 - 1357 b 36; cfr. *Anal. pr.* B 24; *Anal. post.* 71 a 9-10.

[219] Ivi, 1368 a 29-33; 1418 a 1-5.

[220] *Met.* 995 a 4-5.

[221] Ivi, 7.

[222] *Met.* 1074 b 1-5. Cfr. Casertano, *La nascita* cit., p. 53.

[223] *Top.* 157 a 14-17.

derle [224], ma non alla lettera, e non come miti [225]; tanto è vero che Aristotele riconosce a Platone il carattere mitico della metempsicosi pitagorica [226] e del vortice empedocleo [227], ma solo per sottolineare l'assurdità e l'infantilità di quelle dottrine, e rimprovera ad autori più tardi, come Erodoto e Democrito [228], di mescolare concezioni mitiche ai discorsi scientifici. Quanto a Platone, Aristotele sa bene che i miti del *Timeo*, come la costruzione geometrica del mondo [229] e l'anima di esso [230], hanno valore puramente educativo e non vanno pertanto presi alla lettera; ma riduce a semplice metafora poetica la dottrina delle idee come paradigmi [231]: egli non nega che i generi siano «forme e paradigmi», dal momento che sono cause formali [232], ma rifiuta di farne paradigmi mitici trasportati in un mondo superceleste. Perfino le teogonie e le cosmogonie narrate da Esiodo sono miti pericolosi, data la loro idoneità ad essere scambiate per concezioni scientifiche: è sempre meglio che gli elementi e le loro trasformazioni siano oggetto di dimostrazioni vere e proprie [233].

2. Per quanto riguarda i presocratici come tali, dunque, le letture di Platone e di Aristotele sono antitetiche: ciò che Platone cerca in essi e non in Omero, Aristotele lo accetta per quanto riguarda Omero e lo rifiuta quando ricompare nei filosofi; e ciò che Platone più odia, la ricerca fisica fine a se stessa e indipendente da fini politici, costituisce per Aristotele il criterio per rintracciare nei presocratici una componente utilizzabile. Ciò si concreta in primo luogo in una certa rivalutazione dei «fisici» presocratici rispetto ai «mitografi» pitagorici e al «metaforico» Platone (ai qua-

[224] *De coel.* 284 a 2-18; *Met.* 982 b 18-19; 1074 b 5-14.
[225] *De coel.* loc. cit., 18 sgg.; cfr. *Part. anim.* 663 a 34 - b 4.
[226] *De an.* 407 b 12-26.
[227] *De coel.* loc. cit., 18-26.
[228] *Gener. anim.* 756 b 2-12; *Meteor.* 356 b 10-22. Cfr. Casertano, *La nascita* cit., pp. 55-8.
[229] *De coel.* 279 b 32 - 280 a 2.
[230] Ivi, 284 a 27-35.
[231] *Met.* 991 a 20-31.
[232] *Phys.* 194 b 26; *Met.* 1013 a 26-27.
[233] *Met.* 1000 a 9-24. Cfr. Casertano, *La nascita* cit., p. 56.

li per altro verso viene riconosciuta una veduta assai più completa ed evoluta in materia di princìpi). Scrive, ad esempio, Leo Lugarini:

Invero i Pitagorici e i Platonici figurano associati in un rimprovero generale diretto contro l'assunto stesso per il quale Aristotele diversifica le due scuole da tutte le rimanenti. Ad entrambe egli riconosce un medesimo intento fondamentale, quello di scoprire le cause degli enti sensibili; e sotto questo riguardo le accosta agli altri indirizzi filosofici. Solo che l'esito di tale intendimento presso quelle due scuole è per Aristotele un controsenso in rapporto alle cose. Secondo il modo in cui egli li presenta, infatti, tanto i Pitagorici quanto i Platonici arrivano a identificare le cause e i principi degli enti sensibili con enti che ne sarebbero disgiunti e che, d'altronde, non varrebbero a renderne conto. [...] La ripulsa delle idee è rifiuto di qualsivoglia sfera di enti che non sia quella sensibile ed è, parallelamente, identificazione dello stile di pensiero fondato sopra le cose con lo stile che in tale sfera trovi il proprio effettivo sostegno. Contraccolpo della loro ripulsa è infatti l'accettazione della riferita tesi presocratica capitale: l'ente è «ciò che è sensibile e che il cosiddetto cielo circonvolge». [...] In queste linee si compendia l'adesione di fondo di Aristotele allo stile di pensiero dei Presocratici. Nel contempo vi si celano esigenze da lui fatte valere contro di loro e mutuate principalmente da Platone. Il doppio rapporto — di distacco dal maestro e di accostamento ai Presocratici e, inversamente, di adesione a istanze del primo non operanti nei secondi — preannunzia il tipo di pensiero e di filosofia cui Aristotele volge le mire, fermo restando l'accordo di fondo sia con l'uno sia con gli altri circa il generale impianto apofantico e teoretico della episteme filosofica e circa il suo argomento primario [234].

E, più sinteticamente, Hans Gadamer:

È chiaro che l'esposizione data qui dei presocratici dipende interamente dagli interessi sistematici di Aristotele. In lui si deve vedere, in primo luogo, il platonico a cui importa presentare Platone come un pitagorico, e perciò come un pensatore unilaterale e bisognoso di essere completato con i modi di pensare più antichi. Per questo i fisiologi, come egli li chiama, acquistano nuovo peso [235].

[234] *Aristotele* cit., pp. 58 e 61-62.

[235] H.G. Gadamer, 'I presocratici', in *Questioni di storiografia filosofica* a cura di V. Mathieu, I, *Dai Presocratici a Occam*, La Scuola, 1975, pp. 19-20.

Questo gioco dialettico, di contrapporre i presocratici ai platonico-pitagorici per quanto riguarda il metodo e i platonico-pitagorici ai presocratici per quanto si riferisce ai risultati, si risolve poi in un secondo capovolgimento, sempre rispetto alla lettura platonica, interno alla prospettiva sui presocratici: i sapienti preferiti da Platone, i cosiddetti eleati, troppo logici e quindi troppo vicini al metodo socratico-platonico, vengono posposti ai «fisiologi», a coloro che procedono «secondo la sensazione» e non «secondo l'argomentazione» [236]; e d'altro canto, nell'ambito dei «fisiologi» stessi, prendono il sopravvento proprio quelli che Platone fino all'ultimo aborrì e maledisse come empii, vale a dire Anassagora e Democrito. Nella grande maggioranza dei casi nessuno dei presocratici sfugge (come non vi sfuggono pitagorici e platonici) alle dure critiche aristoteliche: generalmente gli eleati e Protagora vengono bollati come eristi (premesse false, argomentazioni capziose e grossolane), mentre su tutti gli altri fioccano le accuse di imprecisione, confusione, ingenuità, semplicismo, infantilismo, cecità, balbettamento, assurdità, scorrettezza metodologica, contraddizione interna, e perfino quella di non dire assolutamente nulla: inoltre le due stesure successive (già esaminate) dell'elenco delle opinioni sulle cause prime, che riempiono rispettivamente i paragrafi A 1-7 della *Fisica* e A 3-9 della *Metafisica*, si chiudono entrambe con un paragrafo (A 8 per la *Fisica* e A 10 per la *Metafisica*) che stigmatizza come tutti «i primi che investigarono secondo filosofia» [237], tutta «la prima fase della filosofia» [238], abbiano pagato l'inesperienza giovanile di un metodo ancora ai suoi albori con errori e confusioni a non finire; e nei *Topici* ci sono passi [239] in cui si insinua che qualche tesi paradossale (come nel caso di Eraclìto e di Melisso) venga da molti accettata solo perché l'antico sapiente che l'ha formulata è «famoso nel campo della filosofia». Ma altrove la condanna globale viene formulata con certe riserve: agli inizi della *Metafisica*, dove si anticipa il giudizio negativo sul

[236] Lugarini, *Aristotele* cit., p. 73.
[237] «*zētûntes gàr hoi katà philosophìan prôtoi*» (*Phys.* 191 a 24-25).
[238] «*hē pròtē philosophìa*» (*Met.* 993 a 15-16).
[239] *Top.* 104 b 19-24; 159 b 30-33.

pensiero presocratico e si mette in evidenza la sua inevitabile incapacità di cogliere altri princìpi oltre alle cause materiali e motrici, Aristotele aggiunge che, allorché Anassagora, prendendo lo spunto dal funzionamento degli esseri animati, pose come causa dell'ordinamento cosmico un intelletto, apparve subito «come un uomo sobrio di fronte a predecessori che parlavano a caso» [240]; nell'esordio del trattato sulle *Parti degli animali*, dopo avere accennato alle insufficienze dei primi scienziati riguardo ai modi della causalità e averle attribuite al fatto che non avevano ancora scoperto il concetto di essenza, lo scrittore dà a Democrito il merito di avere toccato per primo quel problema, unico tra quelli che precedettero Socrate [241]; e nel primo dei libri *Sulla generazione e sulla corruzione* per ben due volte (al paragrafo 2 per il nascere e il perire [242], al 7 per l'agire e il patire [243]), la lode eccezionale contrapposta al biasimo collettivo tocca di nuovo all'Abderite. Se poi prescindiamo dal rapporto tra questi due scienziati e gli altri presocratici, osserviamo che sono loro a ricevere a titolo personale ora biasimi e ora lodi, diversamente dagli altri, che vengono sempre o soltanto menzionati o duramente criticati: giusta, se pure inconsapevolmente, è la negazione anassagorea della secrezione [244], così come l'asserzione che l'intelletto è impassibile e mai mescolato [245], e addirittura dà dei punti allo stesso *Timeo* platonico la concezione di una formazione del cosmo che parte da elementi immobili [246], mentre il dualismo tra l'intelletto e il resto della materia, se adeguatamente sviluppato nelle sue conseguenze, sarebbe ricco di significato anche per i moderni [247]; quanto a Democrito,

[240] «*hôion néphōn ... par'eikê légontas tùs pròteron*» (*Met.* 984 b 17-18). Per tutti questi giudizi cfr. Dal Pra, *La storiografia* cit., p. 73.

[241] *Part. anim.* 642 a 18 sgg.

[242] *Gen. et corr.* 315 a 33 sgg. Cfr. L. Pepe, 'Una nota sull'uso aristotelico del termine *oikêios*', *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'università di Napoli*, 1976-77, pp. 23-9, alla p. 28.

[243] Ivi, 323 b 15 sgg.

[244] *Phys.* 188 a 5-6.

[245] Ivi, 256 b 24-27. Cfr. Cherniss, *Aristotle's Criticism* cit., p. 172, n. 122.

[246] *De coel.* 300 b 16 - 301 a 13.

[247] *Met.* 989 a 30 - b 6.

non solo viene lodato per la sua chiarezza e acutezza in certe questioni fisiologiche minori, come la sterilità dei muli [248] e la natura acquosa dell'occhio [249], ma viene considerato un precursore (sia pure in limiti molto modesti) dei tentativi socratici di definire la virtù [250], e riceve, insieme al suo maestro Leucippo, un esplicito e ripetuto attestato di correttezza metodologica [251]; cosicché è evidente (e Aristotele lo scrive a chiare lettere nella *Metafisica* [252] a proposito della mescolanza nell'universo) che Anassagora e Democrito, in una schiera di scienziati della natura incapaci di uscire dall'ignoranza, per lo meno ne escono a metà.

Il capovolgimento non deve però trarre in inganno: i *fatti* vedono Platone e Aristotele pienamente concordanti, dato che entrambi considerano scarsamente scientifico, e addirittura mitico, il pensiero pre-pericleo, e dato che entrambi dànno ad Anassagora e ai materialisti il merito o la colpa di essere usciti dal mito, dalle asserzioni non fondate scientificamente, per entrare nel mondo dell'osservazione spregiudicata e scevra da preoccupazioni pedagogiche. La discordanza delle due letture verte sulle *valutazioni*, che in effetti puntualmente si contrappongono, coincidendo i giudizi positivi di ciascuno con quelli negativi dell'altro; ma si fonda su motivi speculativi, e non storici: ognuno dei due grandi maestri attici, infatti, valuta positivamente ciò che gli sembra simile al suo proprio pensiero. Resta dunque confermato ciò che soprattutto Cherniss [253], e dopo di lui gli storici più attenti al testo aristotelico [254], hanno luminosamente dimostrato: come Platone, Ari-

[248] *Gener. anim.* 747 a 25-27.

[249] *De sens.* 438 a 5-6.

[250] *Met.* 1078 b 17-21.

[251] *Gen. et corr.* 324 b 35 sgg.; 325 b 13 sgg.

[252] 1009 a 22-31.

[253] *Aristotle's Criticism* cit., p. 22; 'The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy' (Lettura al St John' College di Annapolis, 10 dicembre 1948), in AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, I, *The Beginnings of Philosophy*, edited by D. Furley and R.E. Allen, London, New York, 1970, pp. 1-28, specialmente alle pp. 2-3.

[254] B. Farrington, *Head and Hand in Ancient Greece*, London, 1947 (cito dall'ediz. ital. compresa in *Scienza e politica nel mondo antico. Lavoro intellettuale*

stotele non è uno storico della filosofia né vuole in alcun modo esserlo; come Platone, Aristotele vede nei predecessori di Socrate una verità *in fieri*, un sapere che si fa gradualmente cosciente di sé [255], ma comunque un movimento di pensiero che in tanto va preso in considerazione in quanto oscuramente precorre il sistema speculativo di Aristotele stesso [256], e che va valutato con l'unico parametro della scientificità o meno dei suoi metodi e delle sue conclusioni, a prescindere dalle reali intenzioni di fare scienza riscontrabili nel pensatore preso in esame [257]. Qualunque fosse il tipo di interesse (etico, politico, pedagogico, poetico, teologico, ecc.) che animava un certo sapiente del passato, Aristotele lo esamina sempre ed esclusivamente *dal punto di vista dell'interesse scientifico* (che egli chiama, come abbiamo visto, «filosofico»), e cioè dal punto di vista del posto che il sapiente stesso può occupare nella storia della filosofia, che è la storia del formarsi del sistema aristotelico; e allora un sapiente preoccupato, putacaso, del governo della propria città o della buona educazione morale dei propri discepoli, era, secondo Aristotele, «costretto dalla verità stessa» a pensare certe cose sui problemi scientifici [258], e cioè, in sostanza, a dare un contributo inconsapevole alla formazione della futura filosofia di Aristotele stesso.

e lavoro manuale nell'antica Grecia, Feltrinelli, 1976², pp. 163 e 165); Mc Diarmid, 'Theophrastus' cit., p. 86; Maddalena 'Nota introduttiva' cit., p. 6; Cambiano, *Filosofia e scienza* cit., pp. 9 sgg.; Montuori, *Socrate* cit., pp. 227-9.

[255] Lugarini, *Aristotele* cit., p. 55.

[256] Cherniss, *Aristotle's Criticism* cit., p. 348; Jaeger, *Aristotele* cit., p. 1; F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, p. 159; G.S. Kirk, 'The Sources for Presocratic Philosophy', in G.S. Kirk - J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, 1960, pp. 1-7, alla p. 3; W. Röd, *Die Philosophie der Antike*, I, *Von Thales bis Demokrit*, München, 1976, p. 19.

[257] W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947 (cito dall'ediz. francese, *A' la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, Paris, 1966, p. 14).

[258] Cherniss, *Aristotle's Criticism* cit., pp. 355-6; Dal Pra, *La storiografia* cit., p. 72; M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne, alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, 1979, p. 85.

Utilità delle due letture come testimonianza storica

1. Torniamo ora al problema che ci siamo posti alla fine del primo paragrafo: accertato che né la *Metafisica* né il *Sofista* sono testi di storia della filosofia e che i riferimenti a pensatori precedenti in essi contenuti compaiono in funzione speculativa e non in funzione rievocativa, quale dei due testi, e dei due atteggiamenti che li guidano, è più idoneo a darci una lettura del pensiero arcaico non del tutto falsa? Diciamo subito che per certi versi Aristotele dà maggiore affidamento: Platone ha il grosso difetto di citare a memoria, come è verificabile per il frammento 91 di Eraclìto, riportato non del tutto fedelmente nel *Cratilo* [259], o dal fr. 8 di Parmenide, il cui verso 38 è malamente storpiato nel *Teeteto* [260]; invece Aristotele, così scrupoloso nel controllo testuale che il vecchio Platone e i condiscepoli dell'Accademia lo avevano soprannominato «il lettore» (*anagnòstēs*) [261], ha sempre sott'occhio i testi da cui trae i suoi riferimenti; cosicché Aristotele è più attendibile di Platone sul piano della citazione letterale (peraltro assai rara in entrambi). Platone ha però, dal punto di vista dello storico odierno, una grossa superiorità: distingue i più antichi dai più recenti e fa riferimento anche alle località da cui i pensatori provengono, arrivando al punto (come nel passo-chiave del *Sofista*) di parlare dei luoghi («stirpe eleatica», «muse ioniche», «muse siciliane», ecc.) omettendo invece i nomi dei sapienti discussi; là dove il suo discepolo stagirita ignora del tutto il contesto storico [262], il problema dell'inquadramento cronologico [263], dando al lettore l'impressione che i «filosofi» nominati fossero tutti contemporanei e discutessero tutti tra loro in una stessa città. Ora, noi sappiamo che per una parte di quei sapienti la cosa andò vera-

[259] 402 A.

[260] 180 D.

[261] Vegetti, *Il coltello* cit., p. 58. Per l'accuratezza della lettura aristotelica, cfr. Kirk, loc. cit.

[262] Cherniss, *Aristotle's Criticism* cit., pp. 356-7; Jaeger, *Aristotele* cit., p. 531; Cambiano, *Filosofia e scienza* cit., p. 14.

[263] Lugarini, *Aristotele* cit., p. 257; Cambiano, *Filosofia e scienza* cit., p. 9.

mente in questo modo: si tratta di Anassagora, di Empedocle, di Melisso, di Zenone, di Protagora, di Ippone, di Diogene e di Democrito, che si riunirono ad Atene attorno a Pericle nell'ambito di tre decenni e che (come si vedrà più particolarmente in altra parte del libro) di discussioni fra loro dovettero farne molte; e, non a caso, le elencazioni aristoteliche limitate ai nomi or ora citati sono sostanzialmente fedeli. Ad esempio, le due trattazioni del problema del vuoto [264] collocano Democrito e Leucippo tra i sostenitori della sua esistenza, Anassagora e Melisso tra i negatori ed Empedocle in posizione intermedia per la sua dottrina dei pori, il che corrisponde abbastanza bene ai frammenti 13-14 di Empedocle, 7 di Melisso e 125 di Democrito; la divergenza tra Empedocle e Democrito sulla vista [265] viene puntellata, almeno dalla parte di Empedocle, da una lunga citazione testuale (il frammento 84 dell'Agrigentino nell'edizione Diels-Kranz); e le opposte posizioni attribuite a Empedocle e Anassagora a proposito del moto e della quiete [266] trovano anch'esse un riscontro abbastanza preciso, dato che la dottrina dell'alternarsi di moto e quiete riferita ad Empedocle è nuovamente appoggiata ad una citazione testuale (il frammento 17 DK) e il passaggio da uno stato di quiete e di mescolanza ad uno di movimento e di progressiva distinzione delle materie ad opera dell'intelletto coincide abbastanza bene col contenuto dei frammenti 1, 12 e 13 di Anassagora. In queste elencazioni Aristotele non sembra indicare le *soluzioni necessarie* dei problemi: si ha invece la netta sensazione che i passi aristotelici siano l'eco di polemiche avvenute in un determinato periodo storico e in un preciso ambiente culturale, che è per l'appunto il circolo ateniese di Pericle. Gli scienziati preferiti sono anche, perciò, quelli studiati con maggiore attenzione e con minori prevenzioni speculative; e su di essi la testimonianza aristotelica è, entro certi limiti, abbastanza attendibile.

Assai diverso è invece lo stile col quale vengono presentate le grandi elencazioni, quelle che partono da Talete o da Anassiman-

[264] *Phys.* IV,6; *Gen. et corr.* I,8.
[265] *De sens.* 437 b 23 sgg.
[266] *Phys.* 250 b 23 sgg.

dro per arrivare a Platone e all'Accademia, e che concernono le questioni vitali del pensiero aristotelico. Nell'ambito della stessa *Fisica*, della quale abbiamo testé menzionato le elencazioni «tarde» concernenti il vuoto e il rapporto tra moto e quiete, è facile notare la disparità di tono tra il citato Theta 1 (discussione sul moto e la quiete) e Gamma 4-6 (problema dell'infinito), passo nel quale troviamo elencati prima Anassimandro, Anassagora e Democrito (oltre ai pitagorici e a Platone), poi Eraclìto, Parmenide e Melisso: fin dall'inizio Aristotele rivela certe sue pretese di completezza annunciando solennemente che sta per menzionare «tutti coloro che sembrano essersi correttamente occupati di questo settore della filosofia» [267], e cioè «tutti i fisici» [268]. Questa impostazione aulica e universale si ritrova come carattere tipico nei libri *Dell'anima* e nella *Metafisica*, allorché compaiono problemi più elevati (almeno a giudizio dello scrittore) rispetto a quelli fisici: il problema della natura dell'anima in *De an.* A 2 (Talete, Alcmeone, Eraclìto, Ippone, Empedocle, Anassagora, Diogene di Apollonia, Leucippo, Democrito e Crizia) e i vari modi di concepire il principio (*archè*) nei primi libri della *Metafisica*, dall'*archè* come causa materiale prima (Talete, Anassìmene, Diogene, Eraclìto, Ippaso, Empedocle, Anassagora, Leucippo e Democrito) [269] al «principio del movimento» (Esiodo, Parmenide e ancora Empedocle e Anassagora, Leucippo e Democrito) [270] giù fino alle *syllo-ghistikài archài*, e cioè agli assiomi logici (contestati, a giudizio di Aristotele, da Eraclìto, da Parmenide, da Anassagora, da Democrito, da Protagora e da Cràtilo, se non addirittura da Omero) [271]. È proprio in queste vaste sintesi che possiamo cogliere più facilmente il meccanismo della cosiddetta «storia della filosofia» di Aristotele. È noto che la filosofia per eccellenza è per lui la filosofia prima, quella che si distacca dalla fisica come tale e si rivolge alle realtà incorporee e incorruttibili: filosofia, appunto, dei

[267] «*pàntes ... hoi dokûntes axiològōs hêphthai tês toiàutēs philosophìas*» (*Phys.* 203 a 1-2).

[268] «*hoi ... perì phýseōs pàntes*» (ivi, 16).

[269] *Met.* 983 b 6 - 984 a 16.

[270] *Met.* 984 a 16 - 985 b 20.

[271] *Met.* 1009 a 6 - 1010 a 15; 1012 a 24 - b 2.

princìpi, degli assiomi, dell'anima, dell'infinito. Si tratta di concetti portanti nel sistema aristotelico; e se egli pretende che i relativi problemi fossero già compiutamente formati prima che quel sistema nascesse, questa pretesa va giudicata analizzando le strutture stesse dei passi nei quali essa si esprime. Si tratta insomma di capire, attraverso lo svolgimento del discorso aristotelico, se era lo Stagirita a farsi prosecutore di tematiche già svolte da altri prima di lui, o se non erano per caso questi altri ad esser inseriti, per amore o per forza, in problematiche sviluppatesi nel quarto secolo e pertanto sostanzialmente estranee al pensiero dei secoli sesto e quinto.

«Tutti coloro che sembrano essersi correttamente occupati di questo settore hanno fatto parola dell'infinito (*perì tû apéiru*)» [272]: così Aristotele introduce l'elenco delle opinioni su questo argomento; ma è facile constatare che il sostantivo «*tò àpeiron*» («l'infinito») è inesistente nei presocratici, ivi compresi quelli elencati subito dopo, mentre l'aggettivo «*àpeiros*» ci risulta nei frammenti di Melisso e di Anassagora, che sono due dei più tardi tra i «filosofi» dell'elenco, ma non in quelli di Anassimandro, di Eraclìto e di Parmenide, che cronologicamente li precedono. Questo è, s'intende, solo il punto di partenza: ciò che ci interessa è *perché e in che modo* Aristotele abbia introdotto nei sapienti più antichi un concetto ad essi estraneo e abbia forzato il pensiero dei più recenti fino ad astrarre dall'«ente infinito» e dalle «infinite materie» un «infinito» che «tutti pongono come principio degli enti» [273]. Il come e il perché li troviamo confessati senza reticenze all'inizio della trattazione: «dato che la scienza della natura è scienza concernente le grandezze, il movimento e il tempo, e dato che ciascuna di queste cose è necessariamente o infinita o finita, [...] chiunque si occupi della natura avrà tutto l'interesse a indagare sull'infinito, domandandosi se esista o non esista e, nel caso che lo si consideri esistente, che cosa esso sia» [274]; dopo di che il fatto che «tutti» i fisici si siano occupati dell'infinito è solo «il segno» (*sē-*

[272] *Phys.* 203 a 2-3.
[273] «*pàntes hōs archén tina tithéasi tôn òntōn*» (Ivi, 3-4).
[274] Ivi, 202 b 30-36.

mêion), la prova tangibile di questa necessità a priori. Questo principio epistemologico, in virtù del quale non è legittimo usare nel proprio discorso una categoria senza averla prima astratta e definita, non è certo nato in epoca presocratica: noi lo conosciamo attraverso i dialoghi platonici, dove è uno dei meccanismi fondamentali della discussione, e l'esame formale dei passi platonici ce lo rivela socratico [275]. Aristotele non esita ad attribuirlo, ad esempio, ad Anassagora, là dove espone il suo pensiero in materia: il Clazomenio (come Democrito, almeno secondo Aristotele) ritiene «infiniti gli elementi» (*àpeira ... tà stoichêia*), e ciò equivale a dire che «l'infinito è continuo per contatto» [276]. La prima asserzione, se prescindiamo dal fatto che le generiche «cose» (*chrémata*) nominate da Anassagora vengono precisate da Aristotele come «elementi» (*stoichêia*), può corrispondere nella sostanza (numero infinito delle materie) al contenuto dei frammenti 1, 2 e 4 di quel pensatore; la seconda, invece, non trova alcun riscontro nei testi, ed è evidentemente dedotta dalla prima applicando il principio inizialmente enunciato che vuole necessario il passaggio dall'infinità delle cose all'infinito. L'intero discorso su Anassagora è un sillogismo così concepito:

a) chi parla di infinite cose parla necessariamente dell'infinito (202 b 30-35);

b) Anassagora parla di infinite cose (203 a 20);

c) Anassagora parla dell'infinito (203 a 22-23).

Dove l'errore sta nel passaggio dal *prosêkon* della premessa (dover essere) all'*òn* sottinteso nella conseguenza (esser di fatto). Meno esplicitamente, ma altrettanto sicuramente, lo stesso procedimento logico viene applicato a Melisso. Il predicato «*àpeiron*», presente nei frammenti 2, 3, 4, 6 e 7 dello scrittore di Samo e dipendente da un non bene identificato soggetto (probabilmente l'*hò ti ên* del frammento 1), diventa in Aristotele [277] un soggetto *tò àpeiron*, del quale viene predicato un *hòlon* (integrità dell'infinito come principio a sé stante) che è presente in Parmenide ma non (per quanto

[275] Cfr. il mio *Socrate* cit., pp. 163 sgg.
[276] «*tê haphê synechès tò àpeiron êinai*» (*Phys.* 203 a 19-23).
[277] Ivi, 207 a 16.

ne sappiamo) in Melisso: come dire che il presunto concetto eleatico per cui «ciò che esiste è infinito e intero» equivale secondo Aristotele all'altro per cui «l'infinito è intero», che ancora una volta sostantiva l'aggettivo. Un simile passaggio può avere evidentemente un senso solo se sottintende una deduzione analoga a quella già riscontrata per Anassagora: anche Melisso *si pone di fatto* il problema dell'infinito in quanto chiunque applichi ad un soggetto il predicato dell'infinità *non può non porselo*; ed è probabile che lo stesso trattamento sia stato usato anche nei riguardi di Democrito, visto che Aristotele lo abbina ad Anassagora e li sottopone entrambi al sillogismo.

Diversa è la situazione per i «filosofi» vissuti prima dell'epoca di Pericle, e cioè prima che l'attributo dell'infinità entrasse nella tematica dei fisici. Per quanto concerne Anassimandro, al quale Aristotele attribuisce l'identificazione tra l'infinito e una divinità indistruttibile [278], l'esiguità del materiale di prima mano riferentesi alla «breve sintesi» [279] stilata da questo scienziato ci vieta di ricostruire il testo al quale si allude nella *Fisica*, e conseguentemente di giudicare l'esattezza della testimonianza: il fatto che l'intera dossografia posteriore, dipendente da Aristotele [280], abbia ripetuto che per Anassimandro il principio di tutte le cose era l'infinito, è del tutto irrilevante. Un'inversione soggetto-predicato simile a quella già osservata per Melisso potrebbe essere avvenuta per Eraclìto, almeno per quanto ci consente di capire il passo piuttosto confuso che lo riguarda [281]: a prima vista sembrerebbe che Aristotele avesse attribuito all'Efesio l'asserzione (non risultante dai frammenti a noi noti) che il fuoco è infinito, e ne avesse poi dedotto che per lui l'infinito è fuoco. Quanto a Parmenide, che viene nominato per contrapporlo a Melisso, e conseguentemente si presenta in veste di sostenitore della finitezza del tutto [282], va notato che il predicato *peperànthai*, irreperibile nei frammenti parme-

[278] Ivi, 203 b 13-14.
[279] «*kephalaiòdē tèn ékthesin*» (Apollod. ap. Diog. L. II, 2).
[280] Si veda in proposito Mc Diarmid, 'Theophrastus' cit., pp. 96-102.
[281] *Phys.* 205 a 1-5.
[282] Ivi, 207 a 16-17.

nidei, viene dedotto dall'espressione «equidistante dal centro» (*messòthen isopalés*), che invece ci risulta da Parm. 8,44; ma va anche osservato che in Parmenide quell'espressione ha per soggetto «ciò che esiste» (*tò eòn*) e non «il tutto» (*tò hòlon*), riferendosi dunque, caso mai, al «confine» (*pêiras*) di ogni singola cosa esistente e non ad un «confine» della totalità.

Man mano che risaliamo oltre la metà del quinto secolo, dunque, ci rendiamo conto che la situazione peggiora: se in Melisso, Anassagora e Democrito il problema dell'infinito veniva introdotto per deduzione, ma per deduzione da qualcosa di reale, e cioè dall'aggettivo «*àpeiros*» da essi usato in senso numerico o in senso spaziale, in Eraclito e in Parmenide (lasciando da parte Anassimandro, del quale poco sappiamo) lo stesso problema veniva dedotto da asserzioni che a loro volta erano state (non si sa bene in che modo) dedotte da certe parole di difficile interpretazione usate dai due «oscuri» sapienti pre-periclei; cosicché, se nell'esposizione dei «filosofi» del circolo ateniese troviamo problemi sforzati, in quella dei «filosofi» più antichi assistiamo all'introduzione arbitraria di tematiche inesistenti. Resta comunque accertato che il problema dell'infinito viene da Aristotele attribuito ai presocratici *solo perché essi si occupano di fisica*, una volta che per lui chi si occupa di fisica non può fare a meno di meditare su quel problema. La «storia della filosofia» di Aristotele comincia, già prima di affrontare il primo libro della *Metafisica*, ad apparirci più come una storia ideale eterna che come una storia di cose realmente accadute in certi luoghi e in certi tempi.

L'impressione è senz'altro confermata dalla lunga e articolata elencazione delle opinioni sulla natura dell'anima, dato che un semplice esame comparativo ci mostra come nei frammenti dei sapienti elencati la parola *psyché* compaia raramente, e comunque solo in quelli di tre dei dieci personaggi menzionati: i frammenti di Eraclìto, l'unico che usi la parola con una certa frequenza, parlano dei limiti dell'anima e del suo *logos* (frr. 45 e 115) [283], di anime secche e umide (frr. 77, 117, 118) [284], di anime «barbare»

[283] Cfr. il mio *Eraclito* cit., p. 32.
[284] Ivi, p. 50; p. 73, n. 19.

(fr. 107)[285], di anime che si perdono e muoiono (frr. 36, 77, 85)[286], ma non di un'anima intesa come esalazione o come principio, né di un'anima incorporea o in perpetuo fluire come vorrebbe Aristotele[287]; tanto Anassagora (frr. 4 e 12) quanto Democrito (fr. 278) usano l'espressione «*hòsa psychèn échei*» intendendo «tutto ciò che ha vita», e il secondo accenna spesso ai beni dell'anima e a quelli del corpo in senso etico, ma non ci risulta nulla che rassomigli all'identità anima-intelletto-fuoco che Aristotele attribuisce a Democrito[288] o al carattere di forza motrice che secondo lui Anassagora avrebbe detto proprio dell'anima[289]; e, insomma, nessuna delle opinioni elencate trova il minimo riscontro nelle fonti dirette che conosciamo. E tuttavia anche in questo caso ci è difficile pensare che Aristotele abbia semplicemente lavorato di fantasia: una qualche chiave della sua lettura deve pur esserci, e ancora una volta è il procedimento stesso dello scrittore a rivelarsi all'analisi, dandoci la chiave cercata. Come nella trattazione dell'infinito, anche qui Aristotele fa precedere una considerazione logica all'elencazione delle dottrine altrui: *prima* determina le proprietà che appartengono all'anima come tale, differenziandola dall'inanimato, e le identifica nel movimento e nella sensazione[290]; *poi* osserva, come se si trattasse di un fatto casuale, che proprio queste due proprietà, «ad un dipresso» (*schedòn*), hanno guidato tutti i filosofi nella definizione dell'anima[291], di modo che i nomi che seguono sono raggruppati in tre serie, quella di coloro che definirono l'anima soprattutto principio motore (Leucippo e Democrito, Anassagora, i pitagorici, forse anche Omero), quella dei teorizzatori dell'anima come soggetto del percepire (Empedocle e Platone) e infine la schiera dei pensatori che cercarono di contemperare le due esigenze (Talete, Diogene di Apollonia, Eraclìto, Alcmeone, Ippone, Crizia). È evidente, allora, che Aristotele si avvicina a questi personaggi, interrogandone gli scritti e i ricordi,

[285] Ivi, pp. 32-4.
[286] Ivi, p. 73, n. 19; p. 101, n. 164.
[287] *De an.* 405 a 25-29.
[288] Ivi, 403 b 31 - 404 a 16; 405 a 8-13.
[289] Ivi, 404 a 25-27; 405 a 13-19.
[290] Ivi, 403 b 24-27.
[291] Ivi, b 27-28.

con in mente alcuni quesiti ben precisi: che cosa ognuno di loro pensasse della natura dell'anima; e se per ciascuno l'anima fosse essenzialmente principio di movimento, o di sensazione, o di entrambe le cose. L'unico quesito che (*more solito*) egli lasciava da parte era se il personaggio studiato si fosse davvero occupato dell'anima e dei problemi ad essa connessi: ogni personaggio veniva confrontato con le caselle tracciate all'interno del Liceo, e Aristotele e la sua scuola rispondevano con un sì o con un no alla domanda se tra il personaggio e la casella vi fosse compatibilità.

Prendiamo ad esempio Anassagora e osserviamo che (come ci appare chiaramente dai suoi frammenti) questo scrittore si era occupato molto di movimento e poco di sensazione e di conoscenza: leggendo le sue pagine con in testa il quesito se per l'autore l'anima fosse soprattutto sensazione o soprattutto movimento, Aristotele non poteva che optare per il movimento; ma poi, vedendo che la fonte prima del movimento era per il Clazomenio l'intelletto, finiva per ipotizzare che intelletto e anima in Anassagora tendessero a confondersi. Un processo simile (anche se mancano le prove nei testi) è ipotizzabile nei riguardi di Democrito, che Aristotele sostanzialmente abbina ad Anassagora anche per questo problema, come per quello dell'infinito. Il caso opposto può essere invece esemplificato dalla citazione che riguarda Empedocle, un «filosofo» che nei suoi versi teorizza tanto l'origine del movimento quanto quella della sensazione: siccome le fonti del movimento sono la Concordia e la Discordia, non facilmente riconducibili all'anima, l'attenzione di Aristotele, sempre rinchiuso nel suo dilemma tra anima senziente e anima motrice, si appunta sulla dottrina dei sensi; ed ecco che i versi costituenti oggi il frammento 109, versi che contengono una teoria della sensazione per somiglianza, vengono interpretati nel senso che nell'anima siano presenti tutti gli elementi sparsi per il cosmo, il che consentirebbe all'anima di percepire tutte le cose [292]. Ritroviamo dunque, a proposito dell'anima, i sillogismi storici già riscontrati a proposito dell'infinito, e lo schema è press'a poco questo:

a) l'anima è o ciò che muove o ciò che percepisce;

[292] Ivi, 404 b 11-15.

b) in Anassagora ciò che muove è l'intelletto, in Empedocle ciò che percepisce sono gli elementi;

c) dunque Anassagora vede nell'anima il principio del movimento e la identifica con l'intelletto, Empedocle vede in essa il principio della percezione e la identifica con gli elementi.

Alla fine della trattazione Aristotele può così concludere trionfalmente: «tutti, se proprio vogliamo dirlo, definiscono l'anima in questi tre modi» [293]; e il presupposto viene in tal modo spacciato per la conclusione dell'indagine.

2. Il procedimento sillogistico di collocazione storica raggiunge la sua acme nella *Metàfisica*, là dove vengono elencate e confutate le dottrine che toccano i princìpi (causa materiale, causa motrice, assiomi logici). Siamo ai massimi problemi della speculazione aristotelica; ma siamo anche ai settori nei quali la testimonianza di Aristotele è stata determinante nell'influenzare la storiografia filosofica antica e moderna. Come dire che siamo giunti al cuore profondo del nostro problema.

Coloro che intesero per principio la causa materiale, identificando principio (*archè*) con elemento (*stoichêion*), o posero un principio o ne posero molti: di quelli che si limitarono ad un solo principio, Talete scelse l'acqua, Anassìmene e Diogene l'aria, Ippaso ed Eraclìto il fuoco; tra i pluralisti, Empedocle pose come originari quattro elementi, Anassagora e gli atomisti un numero infinito di materie. Già lo schematismo di questa classificazione (presentata sia in *Met.* A 3, sia in *Gen. et corr.* A 1-2) lascia intendere come Aristotele divida ancora una volta per problemi e soluzioni a carattere necessario e come poi vi faccia rientrare in qualche modo i nomi dei cosiddetti filosofi [294]; eppure molti manuali di storia della filosofia la trasportano ancora pari pari nel nostro tempo. Quei manuali, anzi, sono assai più convinti di quanto non lo fosse Aristotele, il quale lascia trasparire abbastanza chiaramente il suo disegno: ad esempio, l'acqua-principio viene esplicitamente attribuita a Talete solo perché questo scienziato faceva galleg-

[293] «*horìzontai dè pàntes tèn psychèn trisìn hōs eipêin*» (ivi, 405 b 11).

[294] Cherniss, *Aristotle's Criticism* cit., p. 347; cfr. C.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960, p. 357.

giare la terra sull'acqua [295]; e di Anassagora si dice senza mezzi termini che il suo discorso, pur procedendo senza correttezza e senza chiarezza (*ùt'orthôs ùte saphôs*), è più o meno quello che fanno i filosofi del tempo di Aristotele [296] (come dire che Aristotele gli attribuisce anche ciò che nelle sue pagine non risulta chiaramente, e glielo attribuisce perché deve discutere problemi attuali). Resta comunque il dato di fatto che la parola *stoichêion* è irreperibile nei frammenti dei presocratici, come è irreperibile la parola *arché* intesa come «causa prima»: di Anassimandro sappiamo da Simplicio [297] che usò la parola, ma non sappiamo in che senso (l'interpretazione di Simplicio è aristotelica, e accettarla sarebbe una *petitio principii*); quanto agli altri, tutti, da Senofane a Gorgia [298], utilizzano il termine nel senso di «inizio» (e forse in qualche caso, come vedremo altrove, nel senso di «potere» o «comando»), e comunque senza sfumature causali o speculative di sorta. L'analisi del linguaggio aristotelico viene a coincidere nei risultati, qui più che mai, con l'analisi della struttura logica dei passi: ogni soluzione *logicamente necessaria* di un problema deve avere avuto, a conferma di tale necessità, i suoi assertori, e si tratta solo di trovarli.

Lo stesso disegno è visibile nella trattazione delle cause motrici (*Met.* A 3-4): l'intelletto per Anassagora [299], l'amore per Esiodo e Parmenide [300], la concordia e la discordia per Empedocle [301], il pieno e il vuoto per gli atomisti [302]. Tutti questi concetti

[295] *Met.* 983 b 18-22.
[296] Ivi, 989 b 18-21.
[297] *Phys.* 24,13 sgg.
[298] XENOPHAN. fr. 10; ALCM. fr. 2; HERACL. fr. 103; MELISS. fr. 2,4; EMP. fr. 38,1; ANAXAG. frr. 6 e 12; DIOG. APOLL. fr. 1; PHILOL. frr. 6, 8, 13; DEMOCR. frr. 221, 245, 269; GORG. frr. 11,5 e 21; 11 a, 6. Per il concetto di *arché* come «comando» in Aristotele, cfr. Vegetti, *Il coltello* cit., pp. 119-20.
[299] *Met.* 984 b 15-19.
[300] Ivi, 984 b 23-31.
[301] Ivi, 984 b 32 - 985 a 10. Anche Empedocle sostenne questa tesi «*epéi ... kài tanantìa tôis agathôis enònta ephàineto en tê phýsei*» (ivi, 984 a 32-33), e cioè *non poteva non sostenerla*, dato il ragionamento di Aristotele.
[302] Ivi, 985 b 4-20.

sono presenti, col nome citato da Aristotele, nei frammenti degli autori in questione; ma il punto è che il concetto che li unisce (*arché, àition*) non solo non si trova mai in quei frammenti unito agli altri, ma neanche vi compare, essendo chiaramente aristotelico; così come del tutto aristotelico è il problema del numero delle cause (due in Empedocle e negli atomisti, una in Anassagora, ecc.). Va nuovamente notato, d'altro canto, che mentre negli autori più antichi (Parmenide, Esiodo) il concetto di causa motrice è introdotto di sana pianta, nei più recenti è per lo meno plausibile un riavvicinamento tra intelletto, pieno-vuoto e concordia-discordia, nozioni che, pur non rientrando in un problema unico, non essendo cioè sussumibili sotto un'unica parola, rispondono innegabilmente ad esigenze affini.

Un po' spostato è l'asse della discussione nel libro Gamma della *Metafisica*, dove si tratta dei princìpi della dimostrazione, che sono quelli di non contraddizione e del terzo escluso: innanzi tutto qui manca la separazione tra esposizione delle opinioni e loro confutazione; in secondo luogo vengono citati (e accomunati in una critica globale) soltanto i *negatori* degli assiomi, che sono Protagora, Anassagora, Democrito, Empedocle, Parmenide, Eraclìto, Cràtilo e secondo alcuni anche Omero. È chiaro che in queste condizioni il carattere logico, e non empirico, dell'elencazione storiografica risalta più che altrove. L'identità tra l'asserzione protagorea della verità di ogni apparenza e la negazione del principio di non contraddizione viene dimostrata con un nesso prettamente logico: se è vera la prima, è vera anche la seconda; se è vera la seconda, bisogna ammettere anche la prima; e dunque le due prese di posizione sono o entrambe vere o entrambe false [303]. Degli altri negatori dello stesso principio si dice chiaramente che vengono ritenuti tali solo perché ammettono la coesistenza di fatto dei contrari, e cioè la mescolanza [304]: fa eccezione Cràtilo, che fonda la sua negazione sul presupposto che ogni oggetto passi continuamente da un contrario all'altro [305]. Quanto al principio del terzo

[303] *Met.* 1009 a 6-15.
[304] Ivi, 1009 a 22- b 33.
[305] Ivi, 1010 a 7-15.

escluso, sembra che lo neghino sia Anassagora, che con la sua mescolanza originaria delle cose produrrebbe la falsità di tutti i giudizi, sia Eraclìto, che attraverso la coesistenza dei contrari finirebbe per fondare un'opposta verità di ogni asserzione [306]: salvo che la «falsità universale» del primo si risolverebbe poi necessariamente nella «verità universale» del secondo [307]. Non è più neanche il caso di osservare come nei frammenti di tutti questi scrittori non compaiano mai parole tipo *axìōma, antiléghein* e simili: qui Aristotele non si preoccupa neanche un po' di mascherare il suo procedimento, deducendo tranquillamente conseguenze logiche da premesse fisiche, e comunque presentando le deduzioni come deduzioni, non come citazioni o parafrasi. Il libro Gamma della *Metafisica* è un po' il metodo storico aristotelico che si rivela a viso scoperto per quello che veramente è: una casistica appena velatamente camuffata da elencazione dottrinale.

3. Ma siamo poi sicuri che il camuffamento esistesse nelle intenzioni dello scrittore, e non sia invece un nostro errore di prospettiva dovuto al fatto che ci è ignoto il pubblico cui le trattazioni aristoteliche erano specificamente destinate? E cioè: abbiamo la certezza che i lettori e gli ascoltatori di Aristotele prendessero per ragguagli storici i cenni sui presocratici? O c'era (come in tutti gli scritti antichi) una tecnica allusiva che a noi sfugge e che il pubblico dell'epoca coglieva? Di questa tecnica allusiva esistono molti indizi, anche se non prove certe, e quegli indizi mi sembra doveroso per lo meno segnalarli ai miei lettori.

Ad esempio, restando al libro Gamma della *Metafisica*, se le dottrine di Protagora, di Anassagora, di Empedocle, di Democrito e di Cràtilo erano soltanto *riconducibili* a quelle dei negatori del principio di contraddizione; se dal canto loro quei negatori erano così ben caratterizzati da potere essere paragonati con Protagora e divisi nelle due schiere di quelli che negano per difficoltà reali e di quelli che negano per il gusto di argomentare [308]; se, in-

[306] Ivi, 1012 a 24-28.
[307] Ivi, 1012 a 29 - b 2.
[308] Ivi, 1009 a 16-22.

fine, gli ascoltatori e i lettori erano in grado di identificare quei negatori al punto di sapere a chi Aristotele alludesse quando parlava, senza fare nomi, dell'uno e dell'altro gruppo, e al punto di apprezzare al loro giusto valore i paralleli logici tra quei filosofi e Protagora: allora, *chi erano realmente quei negatori?* E chi sono, nella successiva trattazione del «terzo escluso», quelli che negano tale principio «parlando secondo Eraclìto» (*kath'Heràkleiton ... légontas*) o «secondo Anassagora» (*kat'Anaxagòran*), dato che non possono essere, ovviamente, gli stessi Eraclìto e Anassagora? E chi sono i «moderni» più sopra citati alle cui dottrine il discorso di Anassagora si avvicina molto, pur nella sua scarsa chiarezza? E ancora, se ci spostiamo sulle opere concernenti la natura, in quale ambiente culturale dobbiamo situare i due anonimi gruppi di naturalisti citati in *Phys.* A 4, il primo dei quali considera originari i contrari «come dice Platone» (*hòsper ...phēsì Plàtōn*) ma con qualche divergenza, mentre il secondo ritiene che un contrario nasca e si esplichi dall'altro, «come dice Anassimandro e quanti affermano la coesistenza dell'uno e del molteplice, quali Empedocle e Anassagora»? E a che epoca appartengono «coloro che interrogano l'argomentazione di Zenone» (*tùs erōtôntas tòn Zénōnos lògon*) [309] sulla divisibilità all'infinito? Con quali filosofi vanno identificati gli «avversari» (*amphisbētûntes*) di Aristotele a proposito della generazione o meno del cielo che egli in *De coel.* A 10 non ritiene giusto «giudicare in contumacia» (*erémēn katadikàzesthai*), alcuni dei quali sostengono il perpetuo alternarsi dei contrari nel cosmo «come Empedocle di Agrigento ed Eraclìto di Efeso», [310], ma che comunque portano a sostegno della loro tesi (l'incorruttibilità del cielo) l'interpretazione puramente didattica della generazione del cosmo descritta da Platone nel *Timeo* [311], un'interpretazione che sappiamo essere stata sostenuta da Senocrate e da Speusippo [312], compagni di Accademia di Aristotele?

Questi passi ci fanno sorgere, e con una certa fondatezza, il sospetto che la mente di Aristotele fosse ben lontana dal polemiz-

309 *Phys.* 263 a 4-5.
310 279 b 7-17.
311 279 b 32 - 280 a 2.
312 *Schol. cod. Parisin.* 1853 (E) ad loc. (= SPEUS. fr. 54 Lang).

zare con tanta insistenza con persone morte e sepolte da uno o due secoli, e che la sua polemica fosse rivolta a personaggi viventi, che magari avevano preso il vezzo di paragonare le proprie dottrine a presunti asserti di «filosofi» più antichi e particolarmente rinomati. Nessuno studioso moderno dotato di un minimo di senso storico, anche se sostenitore dell'utilità della testimonianza aristotelica, potrebbe prendere alla lettera l'asserzione che Democrito parli di «sostrato» (*hypokéimenon sôma*) [313], o quella che non solo Platone (il che è già scarsamente credibile), ma addirittura Leucippo ponga «un atto eterno» (*aéi enérgheia*) [314]; che cioè gli scrittori del quinto secolo chiamassero col loro nome aristotelico concetti che Aristotele stesso elaborò solo nella fase più tarda del suo pensiero. Più chiaramente leggibile è invece il riavvicinamento tra «filosofi» antichi e concezioni dell'Aristotele maturo allorché questi, sostenendo che la generazione di tutte le cose dall'ente è vera soltanto se si parla di ente in potenza e non di ente in atto, aggiunge che «ciò equivale all'uno di Anassagora» (*tû-t'ésti tò Anaxagòru hén*) e che comunque, anziché parlare di «tutte le cose insieme», o anche di mescolanza, *come dice (hōs ... phēsìn)* Democrito, e con lui Empedocle e Anassimandro, «sarebbe stato meglio» (*béltion gàr é*) dire che tutte le cose erano insieme in potenza ma non in atto [315]: qui la chiave interpretativa sta in quel «come dice», e il discorso si fa assai improbabile se si intende dire che i sapienti del secolo precedente, o addirittura Anassimandro vissuto due secoli prima, «avrebbero fatto meglio» a distinguere potenza da atto, il che sarebbe davvero una fanciullaggine da parte di Aristotele; mentre il tutto diventa plausibile se si suppone che Aristotele alluda a persone sue contemporanee che la pensano *come* quei presocratici e che, invece di ripetere dottrine antiche e ingenue, «avrebbero fatto meglio» a utilizzare le categorie della potenza e dell'atto, già note ai loro tempi. Questa interpretazione del «come» che introduce dottrine presocratiche in questo passo

[313] *Met.* 1042 b 12-13.

[314] Ivi, 1071 b 32. Cfr. Cherniss, *Aristotle's Criticism* cit., pp. 122-4; 172-3.

[315] Ivi, 1069 b 18-23.

ci induce a leggere nello stesso modo i molti «come» (*hōs, hòs phēsi, hòsper, kathàper, homòiōs, hôion*, ecc.) che in tutte le opere aristoteliche introducono passi riferentisi ai presocratici: sembra assai più probabile che in tutti quei luoghi Aristotele si riferisca a suoi contemporanei che la pensano *come* certi presocratici, o così affermano, piuttosto che il riferimento ai sapienti antichi sia diretto e la polemica rivolta direttamente ad essi.

Il passo più illuminante in questo senso è l'ultimo libro della *Fisica*. Esso si apre più o meno come altri, e cioè con un'elencazione di opinioni che precede la dimostrazione delle tesi aristoteliche, e l'elencazione viene introdotta usando il tipo di formule che abbiamo già incontrato spesso: «tutti i fisici affermano» (*pàntes phasìn hoi perì phýseōs*) che il movimento esiste; salvo che alcuni fanno muovere infiniti mondi e altri un mondo solo. Quelli che non credono all'eternità del movimento, e pensano pertanto che in qualche momento il movimento non ci sia, *è necessario (anànkē)* che concepiscano il moto in due possibili modi: o *come dice Anassagora (hōs Anaxagòras léghei)*, facendo cioè cominciare il movimento ad opera dell'intelletto, o *come Empedocle* (*hōs Empedoklês*) supponendo un alternarsi di moto e quiete; e seguono puntualmente (dopo un accenno a Platone, unico filosofo a considerare generato perfino il tempo) le solite accuse di inconseguenza e di ingenuità rivolte ad Empedocle e ad Anassagora [316]. Fin qui tutto procede nel solito modo: ma questa volta notiamo una novità, perché Aristotele, dopo avere sintetizzato le dottrine e avere presentato i propri argomenti contro di esse, passa ad esporre *le critiche agli argomenti appena fatti* (*tà dè enantìa tùtois*) [317] e le sue proprie risposte a quelle critiche. Agli argomenti contro i sostenitori della non eternità e non continuità del moto essi rispondono con le seguenti controdeduzioni:

a) nessun mutamento è eterno, dunque neanche il moto;

b) ciò che si muove in atto deve prima avere la potenza di muoversi, e in questa fase deve essere attualmente fermo;

c) negli esseri animati si nota un passaggio dalla quiete al

[316] *Phys.* VIII,1. Cfr. Cherniss, op. cit., p. 178.
[317] Ivi, 252 b 7.

moto spontaneo e non prodotto da cause esterne, cosicché nulla esclude che anche nelle cose inanimate si passi dalla quiete al moto senza l'intervento di cose che già si muovono [318].

Aristotele risponde brevemente ai primi due argomenti [319], e dà poi al terzo (del quale riconosce le apparenti difficoltà) [320] una risposta assai complessa e articolata, che prende in esame quattro possibili varianti dell'obiezione e le confuta tutte una dopo l'altra [321], dedicando poi una lunga discussione alla quinta possibilità, quella che esistano cose sempre in moto, cose sempre in quiete e cose ora in moto e ora in quiete, possibilità che coincide col pensiero di Aristotele stesso [322]. È chiaro che le risposte agli argomenti aristotelici contro Empedocle e contro Anassagora non possono essere opera di Empedocle e di Anassagora: se anche ammettessimo che questi due pensatori potessero aver ricevuto obiezioni consimili ed aver risposto a tali obiezioni, tali polemiche non solo non ci risulterebbero da nessuna altra fonte, ma sarebbero impossibili almeno per quanto concerne la seconda risposta, che si fonda sui soliti concetti di potenza e di atto tipici dell'Aristotele maturo, e che quindi appare come un vero e proprio argomento *ad hominem*; inoltre la soluzione aristotelica della terza critica torna spesso a riferirsi al già citato presupposto di Senocrate, e cioè al carattere puramente didascalico del «mito della creazione del mondo» presente nel *Timeo* [323]. L'intero libro Theta della *Fisica* (che, non dimentichiamolo, presenta più oltre l'accenno a coloro che amano rifarsi agli argomenti di Zenone) [324] va dunque considerato come una polemica contro contemporanei che, su certi punti, coincidevano con *ciò che dicono* nei loro scritti Empedocle, Anassagora e lo stesso Platone.

[318] Ivi, 7-28.

[319] Ivi, 252 b 28 - 253 a 7.

[320] Ivi, 7-11.

[321] Ivi, 253 a 24 - 254 b 6. Cfr. Cherniss, op. cit., p. 155; 162-3.

[322] Ivi, VIII,4 sgg. Cfr. Cherniss, op. cit., pp. 163-5; 180-3.

[323] Ivi, 257 a 33 - 258 a 27, specialmente 257 b 30-32. Si veda Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, University of California, 1945, pp. 57-8; cfr. *Aristotle's Criticism* cit., pp. 168-9.

[324] Ivi, 263 a 4 - b 9. Cfr. Cherniss, *Aristotle's Criticism* cit., p. 9; 157; 161.

4. Tornando allora per la terza volta al problema che più ci interessa, e cioè alla validità della testimonianza platonica e di quella aristotelica sui presocratici, dobbiamo fare alcune osservazioni conclusive:

— *a*) Entrambe le testimonianze sono *involontarie*, dato che nessuno dei due filosofi aveva la benché minima intenzione di ragguagliare i posteri sulle dottrine dei suoi predecessori (se non altro perché non poteva prevedere che i loro scritti sarebbero andati perduti) e tanto l'uno quanto l'altro si rivolgevano ai loro contemporanei.

— *b*) La testimonianza aristotelica è più scrupolosa, dato che denota maggiore attenzione al testo degli autori riferiti, o di coloro che dànno notizia delle loro idee; ed è perciò più ricca di particolari.

— *c*) La testimonianza platonica è più interessata al tempo e al luogo in cui i presocratici pensarono, insegnarono e scrissero, e conseguentemente meno viziata da schematismi, classificazioni, pregiudizi logici, deduzioni arbitrarie di dottrine storiche da passaggi ideali.

— *d*) Platone si riferisce veramente ai presocratici, per vaghe che possano essere le notizie su di loro in suo possesso, o al massimo a loro discepoli suoi contemporanei; Aristotele polemizza invece nella maggior parte dei casi con membri dell'Accademia (soprattutto Senocrate) o partecipa ad esercitazioni dei suoi discepoli del Liceo, criticando non i presocratici come tali, ma l'utilizzazione che allievi e avversari fanno dei presocratici per fini critici o didattici.

— *e*) Platone dà ragguagli brevi ma pertinenti sui presocratici più antichi (quelli precedenti al circolo di Pericle) e accomuna i successivi in certe invettive che non ci consentono una distinzione molto precisa tra l'uno e l'altro di essi; Aristotele, tutto al contrario, preferisce decisamente i tardi presocratici che fiorirono intorno a Pericle, ed è proprio su di essi che la sua testimonianza può avere qualche utilità, mentre è del tutto priva di valore sui prepériclei.

Dato che la nostra indagine verterà principalmente sul pensiero presocratico arcaico, e cioè sulla sapienza pre-attica, è evidente

che Platone ci sarà molto più utile di Aristotele [325]. La lettura aristotelica di un Anassimandro, di un Alcmeone, di un Eraclìto, di un Parmenide, è a mio avviso impossibile: troppa è l'acqua passata sotto i ponti della cultura greca, nel tempo che separa quegli antichi dal loro lettore, perché egli possa capirne anche sommariamente lo spirito e gli intenti. Di quest'acqua parlerò nel capitolo che segue, dove cercherò di mettere in evidenza la profonda lontananza tra la cultura della seconda metà del quarto secolo e quella che ci viene attestata (sia pure frammentariamente) per il sesto secolo e per la prima metà del quinto. È un discorso più generale, rispetto a quello che abbiamo fatto finora: non si tratta più degli atteggiamenti personali di Aristotele, ma di quelli collettivi dell'epoca in cui visse; non si tratta dell'incomunicabilità tra certi sapienti arcaici e un filosofo più recente, ma della profonda e abissale differenza di atteggiamenti tra due epoche, alle quali accidentalmente i primi e il secondo appartennero. Il discorso tocca parecchi temi, tutti reciprocamente collegati, ma comunque svariati e differenziabili: si tratta dunque di un discorso sociale (in quanto si riferisce a mentalità collettive e non a riflessioni individuali) e articolato (nel senso che segue la frattura tra le epoche, frattura sulla quale il solo Platone sembra capace di gettare un ponte, nelle sue sfumature oltre che nel suo insieme). Resta comunque stabilito che la testimonianza aristotelica sui più antichi filosofi è inservibile per motivi che con la buona fede e con la buona volontà del testimone non hanno nulla a che fare.

[325] È questo il parere anche di Francis Macdonald Cornford ('Was the Ionian Philosophy Scientiphic?', in AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy* cit., pp. 29-41, alla p. 31) e di Giorgio Colli (*La nascita della filosofia* cit., pp. 110-1).

Capitolo secondo

PERCHÈ L'ETÀ DI ARISTOTELE NON POTEVA INTENDERE LA SAPIENZA ARCAICA

Dalla scienza per la vita alla scienza per la scienza

1. Se dalla lista dei 17 «filosofi» presocratici di Aristotele togliamo quelli che diedero il meglio di sé ad Atene al tempo di Pericle o poco dopo la sua morte, se cioè appuntiamo il nostro sguardo su coloro che Platone chiamava «narratori di miti» e Aristotele accusava di infantile inesperienza, ci restano sotto gli occhi soltanto nove nomi: Talete, Anassimandro, Anassìmene, Alcmeone, Ippaso, Senofane, Eraclìto, Parmenide ed Empedocle; e sono appunto quelli che, per intenderci, chiameremo «gli arcaici». Osserviamo subito che ben cinque nomi su nove ci riportano nell'ambito di due antiche e assai precise tradizioni scientifiche, legate (e non a caso) alle due città più notevoli rispettivamente della grecità asiatica e della grecità italiota: Mileto e Crotone. Si tratta di due grossi problemi storici, perché la cospicua messe di frammenti trasmessaci dai tre sapienti poeti e da Eraclìto non trova l'equivalente negli scienziati di queste due città: un passo di Anassimandro, la cui estensione effettiva è ancor oggi vivamente discussa, e poche righe di Alcmeone sono tutto quanto ci resta delle loro proprie parole; e le fonti pre-aristoteliche, immuni dal sospetto di attingere i loro dati dalla lettura di Aristotele stesso, designano col suo nome solo il celeberrimo Talete, annoverato tra i sette sapienti, cosicché gli altri quattro escono alla luce del sole, per noi, soltanto nel momento in cui Aristotele li annovera tra i filosofi. Tuttavia le notizie di Senofane, di Eraclìto, di Democrito [1], di Ero-

[1] Citati tutti da Diogene Laerzio, I,23. Cfr. F. Adorno, 'La «cultura» ionica tra il VII e il VI secolo', in AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci*, II, *Origini e sviluppo della città. L'arcaismo*, Bompiani, 1978, p. 592; A. Capizzi, *Eraclito e la sua leggenda*, Ateneo e Bizzarri, 1979, p. 86.

doto [2] e di Platone [3] sulle osservazioni astronomiche di Talete mi sembrano più che sufficienti ad avvalorare quelle più tarde sull'esistenza di studi astronomici a Mileto nel sesto secolo, oltre che a rendere per lo meno plausibili (dato lo stretto legame esistente tra astronomia e scienze matematiche nella cultura greca) [4] le testimonianze di Eudemo su Talete [5] e della *Suda* su Anassimandro [6] a proposito di loro studi geometrici. Conferme notevoli ci vengono anche da passi di Erodoto che non nominano esplicitamente questi scienziati: la coincidenza tra una dottrina che Erodoto riferisce senza precisarne l'autore [7] e una asserzione che Diodoro [8] e Aezio [9] attribuiscono a Talete ci dà la certezza che questo antico saggio cercò di spiegare le piene periodiche del Nilo [10]; la notizia che Aristagora di Mileto portò a Sparta «una tavola di bronzo in cui erano incisi i contorni della terra con tutti i mari e i fiumi» [11] conferma in pieno Eratostene, che attribuisce ad Anassimandro la prima compilazione di una simile mappa e ad Ecateo (un altro milesio) il successivo perfezionamento di essa [12], dando anche un certo fondamento alle testimonianze sulle prese di posizione di Anassimandro [13] e di Anassìmene [14] a proposito della forma della terra; infine la preminenza attribuita dallo storico di Alicarnasso alla scuola medica di Crotone [15] ci consente di accettare senza ri-

[2] I,74.

[3] *Theaet.* 174 A.

[4] PLAT. *Resp.* 524 D-529 C; *Tim.* 47 A; *Leg.* 817 E-819 A; ARIST. *Protr.* fr. 5 Walzer.

[5] PROCL. *in Eucl.* 65,3 sgg.; 157,10 sgg.; 250,20 sgg.; 299,1 sgg.; 352,14 sgg.

[6] *Sud.* s.v.

[7] HEROD. II,20.

[8] I,38, 2-3.

[9] IV,1,1.

[10] G.S. Kirk, 'Thales', in G.S. Kirk-J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1960, pp. 77-8; Adorno, op.cit., p. 593.

[11] HEROD. V,49.

[12] AGATHEMER. I,1; STRAB. I,7. Cfr. P. Pédech, *La géographie des grecs*, Paris, 1976, pp. 34-5.

[13] AET. II,2,4; III,10,2; HIPPOL. *Ref.* I,6,3; [PLUT.] *Strom.* 2.

[14] ARIST. *De coel.* 294 b 13 sgg.; AET. III,10,3; 15,8; [PLUT.] *Strom.* 3.

[15] HEROD. III,131.

serve tutto ciò che si riferisce ad Alcmeone come medico e biologo. Non è possibile mettere in dubbio l'esistenza di studi astronomici, geometrici e geografici a Mileto e di studi medico-fisiologici (estesi in un secondo momento all'astronomia e alle matematiche) a Crotone.

A che livello va collocata questa prima scienza greca? In primo luogo va notato che essa era assai più semplice di quanto la tradizione dossografica abbia poi voluto farla apparire; e in qualche caso ciò è dimostrabile al di là di ogni ragionevole dubbio. Ad esempio, Teofrasto e i suoi pedissequi ripetitori ellenistico-romano-bizantini attribuirono ad Anassimandro e ad Anassìmene una complessa dottrina sulla forma e sul movimento degli astri: per Anassimandro gli astri sarebbero discoidali («a ruota di carro» [16]) e pieni di fuoco, che si mostrerebbe agli abitanti della terra attraverso sfiatatoi «a forma di aulo» presenti nel disco, determinandone le fasi apparenti [17]; Anassìmene li avrebbe invece concepiti «piatti come foglie» e sostenuti dall'aria come le foglie dal vento [18]. Ma tutti questi testimoni vengono clamorosamente smentiti proprio dal loro maestro Aristotele: lui che ama rafforzare ogni sua presa di posizione confutando teorie (vere o supposte) ad essa contrarie, non volendo (come abbiamo visto in altra parte) «giudicare gli avversari in contumacia», lui che prima di dichiarare sferica la terra elenca le varie teorie sulla sua forma, soffermandosi in particolare sulla terra piatta di Anassìmene, Anassagora e Democrito [19], quando sostiene la sfericità degli astri non trova nessuna teoria contraria da criticare e si limita a constatare l'unanimità dei pareri in proposito e ad uniformarsi ad essi (*sphairoeidê tà àstra, kathàper hoi àlloi phasì kài hēmîn homologùmenon eipêin*) [20]. È evidente che i Milesii non avevano alcuna opinione sulla forma degli astri, e che Teofrasto (con un passaggio che risulta evidente ancora nelle fonti tarde) volle supplire alla «lacuna» deducendola da quella sulla forma della terra, che è appunto

16 AET. II,13,7; 20,1; 25,1.
17 ACHILL. *Isagog.* I,19, p. 46,20 sgg.; AET. II,25,1; 29,1.
18 AET. II,22,1; HIPPOL. *Ref.* I,7,4.
19 ARIST. *De coel.* 293 b 32-294 a 30.
20 Ivi, 290 a 7-8.

piatta per Anassìmene [21] e a cilindro basso (a tronco di colonna) per Anassimandro [22].

In secondo luogo, sempre per quanto concerne l'astronomia e la matematica dei Milesii, si dovrà mettere in evidenza lo stretto legame tra ricerca scientifica e tornaconto economico. Ciò è particolarmente evidente in Talete, commerciante prima che scienziato [23] e comunque molto propenso a viaggiare, come Solone, «per commercio e per scienza» (*kat'emporìan kài theōrìan*) [24]: non a caso egli era di origine fenicia [25], e i Fenici studiavano i numeri per destreggiarsi meglio nei calcoli richiesti dai loro commerci [26]; ma anche l'astronomia, a quanto sembra, veniva da lui sapientemente utilizzata a fini di lucro, come quando, avendo previsto in base a computi astronomici un abbondante raccolto di olive, si assicurò il monopolio dei frantoi in tutta la zona agricola di Mileto e di Chio e li diede poi a nolo ad alto prezzo, guadagnando in tal modo una somma ragguardevole [27]; ed Erodoto gli attribuisce geniali e imponenti lavori di ingegneria idraulica a scopi militari [28]. Questo spirito pratico della scienza milesia è stato reso magistralmente da Benjamin Farrington, di cui riporto i brani essenziali:

Gli immigrati greci che colonizzarono la Ionia vennero dall'Attica, dalla Focide e dal Peloponneso. Dapprima si impadronirono delle isole

[21] «*tèn dè platêian êinai..., homòiōs dé... kài tà àstra*» (Hippol. *Ref.* I,7,4).

[22] «*tòn mèn hélion ìson êinai tê ghê*» (Aet. II,21,1).

[23] Plut. *Sol.* 2. Cfr. H. Knorringa, *Emporos. Data on trade and trader in Greek literature from Homer to Aristotle*, Paris-Amsterdam, 1926, p. 39; G. Thomson, *Eschilo e Atene*, Einaudi, 1949, p. 128; A.R. Burn, *The Lyric Age of Greece*, London, 1960, pp. 331-2; M. Montuori, 'Cosmogonie orientali e filosofia presocratica', *Il cannocchiale*, 1967-68, pp. 95-104, alla p. 100.

[24] Arist. *Const. Ath.* XI,1.

[25] Herod. I,170; Democr. fr. 115 a; Duris fr. 52 Müller. Per la credibilità della testimonianza, cfr. M.B. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, Athènes, 1958, pp. 367-9; R. Laurenti, *Introduzione a Talete Anassimandro Anassimene*, Laterza, 1971, pp. 43 sgg.; B. Soyez, 'Le Phénicien Thalès et le synoecisme de l'Ionie', *L'Antiquité Classique*, 1974, pp. 74-82.

[26] Eudem. *Geom. Hist.* fr. 133 Wehrli. Cfr. Burn, *The Lyric Age* cit., p. 332; Montuori, 'Cosmogonie orientali' cit., pp. 99-100.

[27] Arist. *Pol.* 1259 a 6 sgg.; Hieronym. fr. 8.

[28] Herod. I,75. Cfr. Adorno, 'La «cultura» ionica' cit., p. 593.

situate vicino alla costa, poi si insediarono nei promontori e nelle profonde insenature di quella costa fortemente frastagliata. [...] Verso il VI secolo le loro colonie si sparsero lungo la costa del Mediterraneo, dai più interni recessi del Mar Nero fino alla lontana Spagna. Mileto da sola fu la città-madre di ottanta città-figlie. Da questa civiltà così attiva, costruttiva e progressiva sorse la scienza greca. Se qualcosa può caratterizzare questa età più di ogni altra è che in tale periodo i grandi pensatori furono anche uomini di azione. Fu un'epoca in cui i più alti onori erano volentieri concessi ai tecnici. [...] Anche abbastanza, forse, si è detto per far comprendere che, se i primi filosofi greci si interessarono al problema del mutamento, questo non fu solo perché la natura è così mutevole (il che era sempre stato vero), ma perché l'uomo stesso non era mai stato prima un così attivo, indipendente fattore del mutamento stesso. Gli uomini che costruirono le città della Ionia erano uomini di un nuovo tipo, che avevano realizzato una «rilevante estensione del controllo dell'uomo sulla natura». Ora, non è necessaria una complessa argomentazione per provare che i nostri filosofi di Mileto erano uomini tipici del loro tempo. Talete era famoso più di due secoli prima che Aristotele lo presentasse come il primo metafisico: non appariva, però, sotto questo aspetto prima di Aristotele. Per Erodoto egli è l'ingegnere che si diceva avesse deviato il fiume Halis per conto di Creso; o l'astronomo che aveva predetto l'anno di una eclissi di sole, o il saggio consigliere politico della confederazione ionica, che aveva insistito perché si creasse una capitale comune a Teo. Altri lo descrissero come colui che introdusse una più progredita tecnica di navigazione, presa, come l'alfabeto, dai fenici. Anche per Platone egli è sempre l'ingegnoso inventore il cui nome va pronunziato contemporaneamente a quello di Anacarsi per via delle scoperte pratiche. Anassimandro, il secondo dei filosofi di Mileto, non fu soltanto il primo a scrivere un libro *Sulla natura*, ma anche il primo a costruire una carta geografica e la guida per una spedizione che doveva fondare una lontana colonia [29].

Perfino la linguistica conferma, d'altro lato, questa origine strettamente tecnica della scienza greca: Bruno Snell in un recente stu-

[29] B. Farrington, *Scienza e politica nel mondo antico. Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, 1976², pp. 176-8. Cfr. G. Giannantoni, 'I presocratici', in AA.VV., *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, I, Vallardi, 1975, pp. 17-8; M. Montuori, *Socrate: fisiologia di un mito*, Sansoni, 1974, p. 242.

dio ha analizzato minuziosamente i significati più antichi dei vocaboli greci esprimenti conoscenza (*ghighnòskein, eidénai, syniénai, syntìthesthai, manthànein, noêin, epìstasthai, sophìa, historìa*) dimostrando la loro origine pratica [30].

2. Ma se questa era la situazione generale della grecità asiatica, perché proprio Mileto ebbe il privilegio di dare inizio al passaggio dalla pura e semplice economia alla concezione scientifica dell'azione economica? È appunto la domanda che recentemente si è posta Geoffrey Lloyd:

> Questo non ci aiuta, tuttavia, a spiegare perché, fra tutte le città-stato greche, proprio Mileto doveva produrre i primi filosofi, e dobbiamo quindi ammettere che, allo stato attuale delle conoscenze, siamo lontani dal poter dare a questo problema una risposta definitiva, giacché le caratteristiche salienti della situazione economico-politica di Mileto erano più o meno quelle ricorrenti in molte altre città greche [31].

Io ritengo invece che le nostre conoscenze attuali siano più che sufficienti per rispondere al quesito; e per farlo basterà allargare per un momento il nostro orizzonte di ricerca al di fuori del cosiddetto «miracolo greco».

Le fonti classiche indicano con una certa insistenza nei popoli orientali i maestri dei Greci in campo scientifico: Erodoto fa derivare dall'Egitto la geometria e dalla Caldea gli orologi solari e la suddivisione del giorno in ore [32]; Platone estende l'influenza egi-

[30] B. Snell, 'Wie die Griechen lernten, was geistige Tätigkeit ist', in AA.VV., *Festschrift für E.R. Dodds, The Journal of Hellenic Studies*, 1973, pp. 172-84 (ristampato in B. Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Göttingen, 1978, pp. 21-43).

[31] G.E.R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, London, 1970 (cito dalla trad. it., *La scienza dei Greci*, Laterza, 1978, p. 15).

[32] Herod. II,167. Cfr. A. Kleingünther, 'Prôtos heuretés', *Philologus*, Supplb. 26, 1933, H. 1, p. 53; 57 sgg.; H. Cherniss, 'The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy', in AA.VV., *Studies in Intellectual History*, Oxford-London, 1953, pp. 22-47, alla p. 28; T.J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, London, 1957, p. 57; R. Conti, *Cosmogonie orientali e filosofia presocratica*, Ciranna, 1967, p. 191.

zia anche all'aritmetica e all'astronomia [33], Aristotele alle arti matematiche in genere [34]; ma gli scrittori più tardi preferiscono non staccarsi da Erodoto, limitando l'apporto egiziano alla geometria e attribuendo l'introduzione dell'aritmetica ai Fenici [35], quella dell'astronomia ai Babilonesi [36]. In effetti, come rileva uno dei massimi studiosi di storia della scienza greca, Samburski, «gli Egizi e i Babilonesi avevano raggiunto i loro successi più notevoli nell'astronomia e nella matematica, proprio nei campi cioè dove anche i Greci faranno in seguito i maggiori progressi» [37]; salvo che (come lo stesso storico vede assai bene) [38] i progressi avverranno a cominciare dal quarto secolo, e al tempo della scuola milesia le cognizioni erano più o meno quelle che potevano essere apprese in Egitto e in Caldea [39]. Scrive Erodoto:

> Tutti concordano nel dire che gli Egiziani inventarono l'anno e per primi lo divisero in dodici parti in base ad osservazioni astronomiche. A me sembra, anzi, che siano stati più sagaci dei Greci: questi infatti, per seguire il ritmo delle stagioni, debbono aggiungere ogni due anni un mese intercalare; gli Egiziani, invece, facendo durare trenta giorni ognuno dei dodici mesi e aggiungendo cinque giorni ogni anno, riescono a far combaciare perfettamente la durata dell'anno col ciclo completo delle stagioni [40].

[33] PLAT. *Phaedr.* 274 CD; *Leg.* 817 E-819 B.

[34] ARIST. *Met.* 981 b 23-25.

[35] HIERONYM. fr. 21; EUDEM. l. cit.; PAMPHIL. fr. 1 Müller. Cfr. E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Ed. Radio Italiana, 1957, p. 16.

[36] IOSEPH. *C. Ap.* I,2. Cfr. Thomson, *Eschilo e Atene* cit., pp. 128-9; Lloyd, *La scienza dei Greci* cit., pp. 8-10.

[37] S. Samburski, *The Physical World of the Greeks*, London, 1956 (cito dalla trad. it., *Il mondo fisico dei Greci*, Feltrinelli, 1959, p. 6).

[38] Ivi, p. 30.

[39] Carattere intuitivo della geometria taletiana e suo livello non superiore a quello della geometria egizia: P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, pp. 175 sgg.; G. Cambiano, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher, 1976, p. 13. Uso del metodo caldeo da parte di Talete nel calcolare la data dell'eclisse: K. Freeman, *Greek City States*, London, 1950, p. 137; Conti, *Cosmogonie* cit., p. 188.

[40] HEROD. II,4.

I testi egizi confermano le notizie di Erodoto e attestano che quel calendario risale al III millennio: fu introdotto probabilmente attorno al 2769, con inizio il 17 giugno, giorno della riapparizione della stella Sothis (Sirio), che si verificava di solito all'inizio della piena del Nilo, e con la divisione dell'anno in tre stagioni (piena, semina e raccolto) di quattro mesi ciascuna [41]. Mileto, in particolare, aveva con l'Egitto legami più antichi di tutte le altre città greche [42]: Erodoto parla di mercenari «ioni e carii» cui Psammetico, in premio dell'aiuto datogli nella lotta contro gli altri pretendenti al trono egizio, permise di stanziarsi sulla foce del Nilo detta «pelusiaca», e che più tardi Amasi trasferì a Menfi come sue proprie guardie del corpo [43]; ed è sempre Erodoto a ricordare il tempio milesio di Apollo che faceva parte della corporazione religiosa panellenica istituita da Amasi stesso a Naucrati [44]; mentre Strabone congiunge e precisa le notizie erodotee raccontando come i mercenari di Psammetico fossero Milesii venuti in Egitto con trenta navi, come stanziandosi presso la bocca «bolbitina» del Nilo vi costruissero una fortificazione (il *Milēsiōn têichos*) e come in seguito risalissero il fiume fino alla provincia di Sais, dove vinsero una battaglia navale contro la gente di Inaro e fondarono

[41] Sul calendario egiziano e sui suoi rapporti con quello greco cfr. Lloyd, *La scienza dei Greci* cit., pp. 7-8.

[42] A.G. Dunham, *The History of Miletus down to the Anabasis of Alexander*, London, 1915, p. 51; J. Hasebroek, *Staat und Handel im alten Griechenland. Untersuchungen zur antiken Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen, 1928, pp. 62-7; G. De Sanctis, *Storia dei Greci dalle origini alla fine del secolo V*, La Nuova Italia, I, 1961⁶, pp. 440-1; C. Roebuck, *Ionian Trade and Colonization*, New York, 1959, p. 135; J. Bérard, *L'expansion et la colonisation grecques jusqu'aux guerres médiques*, Paris, 1960, pp. 110-3; R. Mansfield Haywood, *Ancient Greeks and the Near East*, London, 1965, pp. 132-3; Conti, *Cosmogonie* cit., pp. 168-70; G.L. Huxley, *The Early Ionians*, London, 1966, pp. 72-3; J.B. Bury-R. Meiggs, *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, London, 1975, p. 85; P. Faure, *La vie quotidienne des colons grecs de la Mère Noire à l'Atlantique au siècle de Pythagore (VI siècle avant J.C.)*, Paris, 1978, pp. 158-61.

[43] HEROD. II,152-154.

[44] HEROD. II,178; e cfr. 97; 135; 179. Su Naucrati: E.M. Smith, *Naukratis*, Diss. Paderborn, 1924.

Naucrati [45]. L'archeologia ha confermato assai più le notizie di Strabone che quelle di Erodoto [46], dato che i vasi milesii presenti a Naucrati nell'ultimo quarto del settimo secolo [47] dimostrano una presenza milesia assai antica [48], comunque precedente alla comunità religiosa panellenica [49], e relazioni tra Mileto e l'Egitto assai vive a partire dalla metà del settimo secolo [50]; e anche gli scavi di Mileto offrono conferme, rivelandoci contatti con l'Egitto fin dal settimo secolo [51] (epoca a cui dovrebbero risalire gli scudi bronzei tra cui alcuni con protome leonina di tipo siro-ittito-fenicio) [52] e tracce assai marcate dell'arte egizia nel primo quarto del sesto secolo (le figure dei Branchidi nel Didimeo [53] e la frequente iconografia del leone egizio [54]). Non è dunque difficile credere alle notizie antiche secondo le quali Talete, che come si è visto dovrebbe avere avuto origine fenicia, passò parecchi anni in Egitto [55], vi apprese la geometria locale [56] e l'astronomia cal-

[45] STRAB. XVII,1,18, 801-802. Cfr. Dunham, l. cit.; Hasebroek, *Staat und Handel* cit., p. 63; Conti, *Cosmogonie* cit., p. 170.

[46] Hasebroek, op. cit., pp. 65-7; Bérard, *L'expansion* cit., p. 11; Huxley, *The Early Ionians* cit., p. 72.

[47] H. Prinze, 'Funde aus Naukratis', *Klio*, Beiheft 7, 1908; Hasebroek, op. cit., p. 64; De Sanctis, op. cit., p. 441; H. Michell, *The Economics of Ancient Greece*, Cambridge, 1956, p. 240; Roebuck, l. cit., n. 10; F. Heichelheim, *An Ancient Economic History*, II, Leyden, 1964, pp. 38 sgg.

[48] Hasebroek, op. cit., p. 62; Bérard, op. cit. pp. 110-1.

[49] Sulla quale cfr. Roebuck, 'The Organization of Naukratis', *Classical Philology*, 1951, pp. 212-20; Bérard, op. cit., pp. 112-3; Heichelheim, l. cit.

[50] Bérard, op. cit., p. 110; cfr. Roebuck, 'The Grain Trade Between Greece and Egypt', *Classical Philology*, 1950, pp. 236-47.

[51] F. Canciani, 'La cultura orientalizzante e le sue espressioni figurative', in *Storia e civiltà dei Greci*, vol. II cit., pp. 462-509, alla p. 503.

[52] Ivi, pp. 491-3.

[53] M. Torelli, 'La cultura artistica dell'età arcaica', ivi, pp. 645-720, alla p. 657 e n. 238.

[54] Canciani, op. cit., p. 503.

[55] EUDEM. *Geom. Hist.* fr. 133 Wehrli; IAMBL. *V. Pyth.* 12; DIOG. L. I,27; HESYCH. ap. Schol. PLAT. *Resp.* 600 A; AET. I,3,1. Cfr. Kirk, 'Thales' cit., pp. 76-8.

[56] EUDEM. et IAMBL. ll. citt.; PAMPHIL. fr. 1 Müller. Cfr. Conti, *Cosmogonie* cit., p. 191; Adorno, 'La «cultura»' cit., p. 591-4.

dea [57], e in particolare trasse dallo studio della sapienza egiziana l'idea che la terra poggiasse sull'acqua [58], trasmettendo le sue nozioni all'intera scuola di Mileto: in effetti anche Anassimandro dovette trarre beneficio dal viavai di orientali a Mileto [59], e qualche studioso [60] ha ritenuto dovuta a tale influenza la sua già citata mappa terrestre (che in effetti sarebbe stata impensabile se il suo disegnatore non avesse avuto notizia del periplo di Neco) [61].

Questi dati ci consentono, a mio avviso, di rispondere esaurientemente alla domanda posta da Lloyd. In Grecia la tecnica cominciò a diventare scientifica a Mileto nel sesto secolo perché la Mileto del sesto secolo era in rapporti strettissimi con Naucrati, sua principale colonia in Egitto [62]. Come Platone ricordava assai bene ancora due secoli dopo [63], Naucrati era per i Greci la fonte delle scienze che essi chiamavano matematiche: dell'aritmetica, della geometria e dell'astronomia; anche se altre fonti ci consentono di aggiungere che a Naucrati i Milesii, e da essi tutti gli altri Greci, impararono la geometria egiziana, l'aritmetica fenicia e l'astronomia caldea, che tutte confluivano nell'Egitto del VI secolo come in un grande crogiuolo economico-intellettuale.

[57] IOSEPH. l. cit. Cfr. J. Voilquin, *Les penseurs grecs avant Socrate de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, s.d. (1941), pp. 26-7; Freeman, l. cit.; H. Berve, *Griechische Geschichte*, Freiburg i. Br., 1951-52 (cito dalla trad. it., *Storia Greca*, Laterza, 1959, p. 221); J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 116; Adorno, op. cit., p. 591.

[58] ARIST. ap. SIMPLIC. *De coel.* 522,14; PLUT. *De Is. et Os.* 34, p. 364 C. Cfr. Kirk, 'Thales' cit., pp. 77 e 97.

[59] Sul quale cfr. Canciani, 'La cultura' cit., p. 491; Adorno, 'La «cultura»' cit., p. 591.

[60] Schuhl, *Essai* cit., pp. 168-9; P. Lévêque-P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la répresentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris, 1964, p. 80; G. Maddoli, 'Società, diritti politici e trasformazioni economiche', in *Storia e civiltà dei Greci*, vol. cit., p. 514; A.J. Cappelletti, *Ciencia jonica y pitagorica*, Caracas, 1980, p. 12.

[61] Sul quale si veda HEROD. IV,42.

[62] Schuhl, *Essai* cit., p. 180; Paci, l. cit.; Adorno, 'La «cultura»' cit., pp. 590-1.

[63] *Phaedr.* 274 CD.

3. Analogo discorso va fatto per Alcmeone e per la scuola medica crotoniate. Sul carattere pratico dell'arte medica non è necessario dilungarsi, ma va aggiunto che in tutta la fase preippocratica la medicina greca è ancora strettamente legata alla religione e alla magia [64]: tra i molti autori che attestano il persistere di metodi non scientifici fino al quinto secolo [65] spiccano da un lato Platone [66], dall'altro il redattore del trattato ippocratico *Sulla malattia sacra* [67], e la concordanza delle due fonti è assai significativa, dato l'opposto atteggiamento sul ripudio delle preghiere e degli incantesimi, che suscita il biasimo del primo e la piena approvazione del secondo. Nell'epoca che qui ci interessa la scuola medica di Crotone, che aveva fatto notevoli passi avanti sulla via del distacco dal soprannaturale [68], coesisteva col culto templare di Asclepio, caratterizzato dall'alternarsi di farmaci e di pratiche idroterapiche con carmi ed erbe magiche [69]. Non va però dimenticato che la scuola crotoniate emerse al tempo di Dario e di Policrate, quando Democede, suo primo luminare, viaggiò a lungo per la Grecia e giunse fino alla corte reale persiana: fino ad allora il primato della medicina greca era toccato a Cirene [70]. Questa città, centro e punto di riferimento delle colonie greche in Africa, era da sempre in rapporto più o meno stretto con l'Egitto: aveva guerreggiato con Aprio, figlio di Psammi e nipote di Psammetico [71], ma poi, come tante altre città greche, aveva stretto un patto

[64] Rimando, per questo problema, a: W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, 1962, pp. 124 sgg.; 'Zum griechischen Schamanismus', *Rheinisches Museum für klassische Philologie*, 1962, pp. 36-55; J. Pollard, *Seers, Shrines and Sirens*, London, 1965, pp. 106 sgg.; G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Ed. Ateneo, 1967.

[65] Citati da Giuliana Lanata, op. cit., pp. 27 sgg.

[66] *Charm.* 155 E sgg. Cfr. Lanata, op. cit., pp. 49-50.

[67] Sul quale si vedano A. Rivière, *Recherches sur la tradition manuscrite du traité hippocratique «De morbo sacro»*, Berne, 1962; Lanata, op. cit.

[68] A. Pazzini, 'Alcmeone da Crotone e il suo magisterio', *Pagine di storia della medicina*, 1970, 1, pp. 15-27.

[69] H.E. Sigerist, *A History of Medicine*, New York, I, *Primitive and Archaic Medicine*, 1951, pp. 43-83.

[70] Herod. III,131.

[71] Ivi, II,161; IV,159.

di amicizia con Amasi, dandogli in moglie la figlia di uno dei propri maggiorenti e ricevendone in dono una statua d'oro di Atena e un ritratto dello stesso faraone [72]; e il culto di Iside era entrato stabilmente tra quelli di Cirene, tanto che le donne della città evitavano di mangiare carne di vacca per onorare la dea egizia [73]. Ora, diversamente da quanto accade per le scienze matematiche, le fonti greche sono concordi nel fare dell'Egitto la patria della medicina: già le semplici pratiche mediche attestate da Omero [74] e attribuite nell'*Iliade* al mitico centauro Chirone [75] sono di evidente origine egizia, dal momento che al tempo della fioritura epica i Greci, come attesta l'*Odissea* [76], conoscevano assai bene l'eccezionale perizia dei medici egiziani, esaltata già nei testi della quarta dinastia [77] e ripetutamente ricordata da Erodoto per il suo carattere specialistico [78] (in effetti, quando Ciro ebbe bisogno di un oculista, dovette farlo venire dall'Egitto) [79]. Come i Greci di Cirene e di Crotone, gli Egiziani mescolavano elementi razionali ed empirici [80]: tuttavia la tecnica dell'imbalsamazione li aveva portati ad un livello notevole di conoscenza dell'anatomia umana [81]; erano abbastanza avanzati nella fisiologia [82], come dimostra la cura ossessiva della pulizia intestinale [83]; e non erano

[72] Ivi, II,181-182.

[73] Ivi, IV,186.

[74] *Il.* IV, 213-9; V, 899-904; XI, 828-32; 844-8; *Od.* IV, 219-29; X, 286-306. Sulla medicina omerica si veda A. Botto Micca, *Omero medico. Medici, ferite e medicine in Omero*, Viterbo, 1930 (per l'elementarità di tale medicina, pp. 203-5) e la bibliografia da lui citata alle pp. 211 sgg. Cfr. anche Sigerist, op. cit., pp. 16-43.

[75] *Il.* IV, 218-9; XI, 830-2.

[76] *Od.* IV, 230-1.

[77] Cfr. B.L. Gordon, *Medicine through Antiquity*, Philadelphia, 1949, pp. 197-250; Sigerist, op. cit., pp. 215-373; W. R. Dawson, 'Egypt's Place in Medical History', in AA.VV., *Science Medicine and History* in onore di Ch. Singer, Oxford, 1951, pp. 47-60.

[78] Herod. II,77; 84.

[79] Herod. III, 1.

[80] Sigerist, op. cit., pp. 297-356.

[81] Herod. II, 86-88. Cfr. Gordon, op. cit., pp. 223-7.

[82] Gordon, op. cit., pp. 227-30.

[83] Herod. II, 77.

digiuni in materia di diagnosi, patologia e trattamento [84]; va infine notato che l'attività dei medici era regolata da leggi piuttosto minuziose [85]. Mi sembra dunque evidente che la medicina cirenaica e crotoniate era una filiazione di quella egiziana, dalla quale non doveva differire sostanzialmente [86].

Come Platone, Aristotele sapeva bene tutto questo: la notizia su Talete abile utilizzatore delle previsioni astronomiche a scopi commerciali, e quella sulle leggi mediche in Egitto, ci vengono dalla *Politica*; e la *Metafisica* si apre con la netta distinzione tra scienza e tecnica [87], con l'inclusione della medicina [88] e delle matematiche [89] tra le discipline tecniche e con l'attestazione dell'origine egiziana delle arti matematiche [90]. E tuttavia egli si studia di fare apparire la speculazione agraria di Talete come un fatto eccezionale nella vita notoriamente contemplativa dei filosofi [91] e disgiunge nettamente lo sviluppo della tecnica (come anche e soprattutto quello della scienza) [92] dalle necessità economiche [93]. Mi sembra evidente che, allorché Aristotele qualifica «filosofi» Talete, Anassimandro o Alcmeone, non allude né alla predizione dell'eclisse, né alla carta geografica della terra, né all'abilità nel curare le malattie: i temi sui quali egli insiste sono quelli che abbiamo già osservati analizzando la struttura della sua testimonianza, e cioè i princìpi, l'anima, l'infinito. Per capire il necessario fraintendimento del pensiero arcaico da parte di Aristotele bisognerà tralasciare il lato più praticamente scientifico (o, nel linguaggio aristotelico, più tecnico) dei filosofi-scienziati, per appuntare la nostra attenzione su certi passi che sembrano denotare in loro un uso

[84] Gordon, op. cit. pp. 230-48.

[85] Arist. *Pol.* 1286 a 12-14.

[86] Lanata, *Medicina magica* cit., p. 18. Per gli influssi orientali in Alcmeone, si veda D. Fausti, 'Alcmeone di Crotone', *Studi classici e orientali*, 1973, pp. 85-110; e cfr. anche De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., II, pp. 246-7.

[87] *Met.* 981 a 5 - 982 a 2.

[88] Ivi, 981 a 18-24.

[89] «*hai mathēmatikài... téchnai*» (ivi, 981 b 23-4).

[90] Ivi, 23-5.

[91] *Pol.* 1259 a 9-10.

[92] *Met.* 982 b 11 sgg.

[93] Ivi, 981 b 20 sgg.

della scienza, acquisita in oriente, diverso da quello tecnico-economico che poteva essere di aiuto o a loro personalmente o alle loro città: e in questo terreno ci incontreremo anche con Eraclìto, che non produsse scienza ma utilizzò quella milesia, e con Parmenide, che come vedremo studiò di mala voglia medicina e astronomia, ma che d'altro canto finì per astrarre da tutte le scienze empiriche quella scienza suprema che fu la sua ontologia. È qui, appunto, che troveremo il mito paradigmatico di Platone e non la filosofia superscientifica di Aristotele.

Tirando le somme, osserveremo che Platone ed Aristotele concordano:

a) Nell'ammettere un doppio uso della teoria, come scienza e come tecnica, e cioè come ricerca per il puro sapere e come ricerca a scopi pratici: è il caso, ad esempio, delle matematiche, che il mercante usa per lucro e l'educatore per affinamento dell'intelligenza nei giovani [94].

b) Nel constatare che l'elevazione dalla tecnica alla scienza pura è una peculiarità del mondo greco: i popoli barbari non hanno superato l'uso pratico e sociale del sapere [95].

c) Nella convinzione che il cammino verso la scienza pura sia stato lento e graduale: i primi tentativi sono stati viziati da meccanicismo (Platone) o ingenui nel metodo (Aristotele).

d) Nel far coincidere il raggiungimento del corretto metodo scientifico con l'attività di Socrate e con la formazione delle scuole socratiche.

La discordanza tra i due maestri verte dunque, a proposito di questo peculiare problema, solo sul *momento d'inizio* del processo di affrancamento dagli scopi pratici compiuto dalla scienza greca: per Platone la strada verso la teoria pura parte da Atene e comincia al tempo di Pericle; per Aristotele dalla Mileto del sesto secolo. Si tratta, ancora una volta, dei nove personaggi citati all'inizio del paragrafo, che per Platone sono narratori di miti paradigmatici (sono cioè rimasti nell'uso pratico della scienza, passando solo

[94] PLAT. *Resp.* 525 CD; *Phil.* 56 E - 57 A; *Leg.* 747 AE; ARIST. *Met.* 981 b 13-982 a 2.

[95] PLAT. *Leg.* 747 CD; ARIST. *Met.* 981 b 23-25.

dall'economia all'educazione etico-politica) e per Aristotele filosofi ancora inesperti e ancora non «trascinati dalla verità» verso il modo giusto di fare filosofia; solo che il problema ad essi attinente si è ulteriormente precisato, perché la verifica concerne ora la comparsa di fini di pura ricerca, come quelli attribuiti loro da Aristotele, fuori dalle parafrasi peripatetiche del loro pensiero, e cioè nei frammenti che riportano le loro proprie parole. Il solo intento di proporre un simile confronto riduce a metà la schiera dei pensatori-guida: dal lato dei frammenti ci vengono a mancare Talete, Anassìmene e Ippaso, dei quali non ci è pervenuto nessun testo che possiamo considerare originario; dal lato dell'attribuzione aristotelica di nozioni scientifiche perdiamo Senofane, dal momento che Aristotele insiste volentieri sulla sua attività poetica [96], sulle questioni stilistiche ad essa connesse [97] e sul concetto che il Colofonio aveva della poesia [98], ma inserisce il suo nome in mezzo a quelli degli scienziati solo per chiarire che evitò il problema delle cause [99]. Saranno dunque da un lato le scarne pagine di Anassimandro e di Alcmeone, dall'altro quelle numerose ma oscure di Eraclìto, di Empedocle e di Parmenide, a darci almeno un punto fermo da cui prendere le mosse per un esame comparativo.

Dal mito alla prova

1. ARIST. *Met.* 1005 b 35 - 1006 a 3:

Ci sono di quelli che, come dicevamo, affermano di non avere difficoltà ad accettare che la stessa cosa sia e non sia, e di pensarla addirittura così. Questo discorso lo fanno anche molti dei fisici.

Ivi, 1009 a 22-25:

A quelli tra costoro che sollevavano difficoltà serie una tale opinione è venuta dalle sensazioni: vedendo che i contrari nascono dalla stessa

[96] *Met.* 1010 a 5-7.
[97] *Rhet.* 1377 a 19-21; 1399 b 6-9; 1400 b 5-8.
[98] *Poet.* 1460 b 35-1461 a 1; *De poet.* fr. 75 Rose.
[99] *De coel.* 294 a 21-24; *Met.* 986 b 21-25.

cosa, pensavano che le affermazioni opposte e i contrari (logici) stessero assieme.

Ivi, 1012 a 24-34:

Sembra (ad alcuni) che il discorso di Eraclìto, là dove dice che tutto è e non è, renda tutte le cose vere, e che invece quello di Anassagora, secondo il quale c'è un termine medio fra le asserzioni opposte, le faccia tutte false: dal momento che si sono mescolate, difatti, il miscuglio non è né una cosa buona né una cosa non buona, al punto che nulla può più essere detto vero. Ma dopo che abbiamo distinto l'una dall'altra queste posizioni, risulta evidente che sia le ass[illegible]zioni da essi fatte su un singolo problema, sia quelle che concernevano la totalità delle cose, non possono stare come dicono certi, alcuni dei quali affermano che nulla è vero [...] e alcuni altri che tutto è vero: entrambe queste tesi, infatti, sono press'a poco identiche a quella di Eraclíto.

ARIST. *De coel.* 298 b 12-24:

I primi che hanno filosofato sulla verità discordano sia dalle teorie che sosteniamo noi oggi, sia tra di loro. Infatti alcuni di essi eliminarono completamente la generazione e la corruzione: sostengono che nessuno degli enti né si genera né si distrugge, ma soltanto a noi sembra che ciò avvenga, come i discepoli di Parmenide e di Melisso, dei quali dobbiamo pensare che, se anche le altre cose le dicono bene, però non parlano da fisici: (sostenere) infatti che esistono enti ingenerati e del tutto immobili, è proprio di un'altra ricerca, precedente alla fisica. Essi invece, essendo incapaci di concepire qualcos'altro oltre alla sostanza dei sensibili, e d'altro canto essendo stati i primi a immaginare quel certo tipo di nature, indispensabili perché esista una qualsiasi conoscenza o comprensione, ecco che trasferirono sulle prime le argomentazioni che spettavano alle seconde.

ARIST. *Phys.* 186 a 4-8:

A quelli che usano questo tipo di approccio risulta impossibile dimostrare che gli enti sono uno solo; e le conseguenze che traggono da simili presupposti, non è difficile confutarle. Tutti e due infatti fanno sillogismi eristici, sia Melisso che Parmenide; e in effetti partono da premesse false, cosicché i loro argomenti sono viziati alla base.

Ho scelto proprio questi passi, tra i molti che Aristotele dedica alla confutazione dei presocratici (o di coloro che, come appare chiaramente dal passo su Eraclìto, si servivano della sapienza presocratica come punto di partenza), perché contengono una polemica più metodologica che contenutistica, e ci consentono perciò di paragonare i frammenti degli arcaici non tanto con le *dottrine* che Aristotele attribuisce loro, quanto coi *procedimenti scientifici* che secondo lo Stagirita avrebbero puntellato quelle dottrine. Sono passi che ci rivelano con eccezionale chiarezza il concetto che Aristotele si era fatto della scienza pre-periclea dal punto di vista dei *fondamenti*: Eraclìto aveva preceduto Anassagora nel trarre conseguenze logiche da osservazioni naturali; Parmenide, ancor prima di Melisso, aveva fatto l'errore inverso, applicando alle cose sensibili il sillogismo (che è riservato alle sostanze soprannaturali) e cadendo nell'eristica. A parte le accuse di scambio tra le due sfere, un punto Aristotele dà per scontato: che i naturalisti, da Talete a Democrito, si basavano tutti su esperienze, mentre gli Eleati, da Senofane a Melisso, precedevano i pitagorici e i platonici nel dedurre la verità. Insomma, gli uni avevano scoperto il metodo empirico delle scienze naturali e gli altri il metodo logico delle matematiche, errando soltanto nell'applicazione di quei metodi, in quanto non avevano saputo conservarne fino alla fine le regole e gli àmbiti specifici.

Prendere alla lettera una lettura come questa significherebbe attribuire ai primi scienziati greci le metodologie della scienza moderna [100]: ora, è innegabile che la sapienza classica conobbe il metodo empirico-induttivo e il metodo razionale-deduttivo, ma non certamente nel sesto secolo e agli inizi del quinto. Ippocrate sapeva bene che i naturalisti suoi predecessori, sia medici che astronomi, erano partiti da postulati del tutto arbitrari:

Tutti quelli che hanno provato a parlare o a scrivere di medicina mettendo a fondamento del discorso un postulato scelto da loro (il cal-

[100] F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, pp. 4-5; Samburski, *Il mondo fisico dei Greci* cit., p. 8.

do, o il freddo, o l'umido, o il secco, o qualsiasi altra cosa gli venisse in mente), semplificando l'origine prima di ciò che produce negli esseri umani le malattie e la morte e attribuendo la stessa causa a tutti i mali col presupporre solo una o due cose, sbagliano evidentemente in molti punti, e soprattutto in questi loro enunciati: merita rimprovero soprattutto il fatto che l'errore riguarda qualcosa che esiste realmente come tecnica; una tecnica di cui tutti fanno uso nei momenti più gravi, e della quale tutti onorano gli esperti e gli artefici quando sono valenti. [...] Perciò io non ho mai pensato che essa avesse bisogno di un postulato nuovo di zecca come le cose che *non si sperimentano e non si dimostrano*, e che perciò richiedono necessariamente a chi si provi a parlarne l'uso di un postulato: è questo il caso delle cose celesti o di quelle sotterranee, che, per quanto se ne parli o le si studii, non risulteranno mai evidentemente vere o evidentemente false né a colui che ne parla né a coloro che lo ascoltano; perché non c'è nulla a cui ci si possa riferire per saperne qualcosa di certo. [...] Certi medici e sapienti, poi, sostengono che non è possibile conoscere la medicina senza sapere che cosa è l'uomo, ma che proprio questo deve avere imparato bene chi voglia arrivare a curare correttamente la gente: il loro discorso riguarda la filosofia, come nel caso di Empedocle e di altri che hanno scritto di fisica, dicendo che cosa è in origine l'uomo, e come si è formato per la prima volta, e di quali parti fu composto. Tutto ciò che è stato detto o scritto sulla natura o da un sapiente o da un medico, io credo che abbia a che fare con la medicina ancor meno che con la pittura [101].

Neanche Timone, vissuto un secolo dopo Aristotele, era molto convinto che Empedocle e i suoi predecessori dessero un qualche fondamento alle proprie asserzioni:

Ed Empedocle, urlatore di parole da piazza, ne metteva insieme tante quante poteva; ma i princìpi che declamava avevano bisogno di altri princìpi [102].

[101] Hippocr. *Ant. medic.* 1 (= 36 H) e 20 (= 51 H). Cfr., sul significato della polemica ippocratica: A.-J. Festugière, 'Commentaire', in Hippocrate, *L'ancienne médecine*, Paris, 1948, pp. 23 sgg., alle pp. 33-4, n. 13; Cornford, op. cit., pp. 31-4; M. Vegetti, 'L'antica medicina', in Ippocrate, *Opere*, Utet, 1976², pp. 151 sgg., alle pp. 152-3.

[102] Timon fr. 42 Diels.

Come gli storici più perspicaci avevano da tempo compreso [103], e come Geoffrey Kirk ha analiticamente dimostrato [104], il pensiero arcaico ignorava la prova sperimentale: la tarda notizia che fa risalire ad Alcmeone la pratica della dissezione [105] è evidente anacronismo, dato che Aristotele ne parlava ancora in forma teorica e che in epoca ellenistica tale metodo veniva utilizzato assai raramente [106]; i frammenti di Eraclìto e di Anassimandro, assai più poetici nello stile che rivelatori di un atteggiamento scientifico, formulano asserzioni assolutamente prive di dimostrazione; e l'esperimento fa il suo timido ingresso nella scienza greca, secondo ogni evidenza, con le prove fatte da Empedocle e da Anassagora per dimostrare le loro ipotesi sulla respirazione, prove che in ogni caso dimostrano assai poco [107]. Non si tratta, come pretendeva Aristotele, di «scienza bambina e ingenua»: si tratta invece di una natura antropomorfica, non meccanica [108], sulla quale non poteva-

[103] W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Leipzig-Berlin, 1936² (cito dalla trad. it., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, *L'età arcaica - Apogeo e crisi dello spirito attico*. La Nuova Italia, 1959², p. 301); Cornford, 'Was the Ionian Philosophy Scientific?', *The Journal of Hellenic Studies*, 1942, pp. 1-7 (cito dalla riediz. dell'articolo in AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, I, *The Beginnings of Philosophy*, London-New York, 1970, pp. 29-41); *Principium Sapientiae* cit., pp. 4-11; 31 sgg.; I. Lana, 'Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello Stato', *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie VIII, 1950, pp. 184-211 (cito da Lana, *Studi sul pensiero politico classico*, Guida, 1973, pp. 157 sgg., alla p. 180); G. Thomson, *The First Philosophers*, London, 1955 (cito dalla trad. ted., *Die Ersten Philosophen*, Berlin, 1961, p. 125).

[104] G.S. Kirk, 'Popper on Science and the Presocratics', *Mind*, 1960, pp. 318-39.

[105] CHALCID. in PLAT. *Tim.* 237, p. 279.

[106] G. Lloyd, 'Alcmaeon and Early History of Dissection', *Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte*, 1975, pp. 113-47; J. Mansfeld, 'Alcmaeon: «Physikòs» or Physician?', in AA.VV., *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to prof. C.J. De Vogel*, Assen, 1975, pp. 26-38.

[107] Cornford, *Principium Sapientiae* cit., pp. 5-6.

[108] G. Vlastos, 'Equality and Justice in Early Greek Cosmologies', *Classical Philology*, 1947, pp. 156-78 (cito dalla riediz. in *Studies in Presocratic Philosophy* cit., pp. 42-91, alla p. 86).

no essere poste domande a cui l'esperimento potesse rispondere [109].

Lo stesso discorso va fatto per i «sillogismi eristici» che Aristotele attribuisce a Parmenide. Nel suo poema la dea Giustizia lo invita «a giudicare con un qualche argomento la molto discussa dimostrazione da lei fatta» (*krînai dè lógō polýdērin élenchon ex eméthen rhēthénta*) [110], ma nessuno dei frammenti in nostro possesso dimostra in alcun modo le tesi che contiene: il fr. 2 giustifica la preferenza per la via che dice «è» rispetto a quella che dice «non è» solo col definire la prima «il cammino della Persuasione, seguace della Verità» e la seconda «un viottolo del tutto impercorribile» [111] (e cioè, in parole povere, con l'affermare dogmaticamente che l'una è vera e persuasiva e l'altra no); il 6 vieta la terza via, quella che non distingue chiaramente tra essere e non essere, affermando altrettanto dogmaticamente che è «simulata con doppiezza da mortali che non sanno nulla» [112]; l'8 insiste a più riprese sull'eternità, immobilità e compattezza della cosa che esiste, ma puntella queste asserzioni su monotoni accenni alla «necessità» della connessione tra quei predicati e il predicato dell'esistenza [113] e sull'«impossibilità» (espressa mediante aggettivi verbali in *-ton* accompagnati da particelle negative) [114] di far coesistere l'essere con i predicati opposti, e adopera anche immagini assai vivaci, come il Destino [115], la Legge [116], i «ceppi» o «legami» dell'ente che la Giustizia o la Necessità tengono saldamente in mano [117], ripetendo poi l'accenno alla «forza di persuasione veritiera» [118] già fatto nel 2, senza che quelle solenni necessità e impossibilità vengano mai fondate in qualche maniera; infine, le dottrine espo-

[109] Cornford, op. cit., pp. 10-11.
[110] Parm. fr. 7, vv. 5-6.
[111] Parm. fr. 2, vv. 1-6.
[112] Ivi, 6, 4-5.
[113] Ivi, 8, 9; 11; 16; 30.
[114] Ivi, 8,8; 22.
[115] Ivi, v. 37.
[116] Ivi, v. 32.
[117] Ivi, vv. 14-15; 26; 30-31.
[118] Ivi, vv. 12 e 28.

ste nell'ultima parte del fr. 8 e nei frammenti successivi vengono messe in dubbio solo in quanto dubbia è la serietà delle glorie mortali [119] e in quanto contengono un errore iniziale, quello di dare due nomi anziché uno alle forme del fuoco e della notte [120], ma in che consista l'errore insito nella doppia denominazione non ci viene detto. Come Anassimandro non dimostrava la «punizione vicendevole» delle cose, come Eraclíto non giustificava se non con esempi e analogie l'armonia dei contrari, così Parmenide fonda la verità delle proprie asserzioni, in ultima analisi, sempre e soltanto sulla postulata origine divina di esse, più o meno come Esiodo [121] e Zaleuco [122].

Una recente opera di Paul Pédech ci suggerisce di cercare la logica arcaica là dove invece ci aspetteremmo il metodo empirico allo stato puro, e cioè nella geografia pre-erodotea: la simmetria della già menzionata «carta milesia», con l'Oceano attorno alla terra e il Mediterraneo al centro, e soprattutto con la perfetta parità di superficie tra Europa, Asia e Africa che sembrava artificiosa già a Erodoto [123], denota secondo lo studioso francese «uno spirito geometrico e logico, desideroso di simmetria» [124]. Non discuteremo qui se si tratti o meno di logica: quello che è certo è che, come acutamente osserva Vernant, «questa ragione greca non è la ragione sperimentale della scienza contemporanea» [125]. È un fatto che la geografia milesia non si discosta molto dall'antico concetto (giunto poi fino ad Aristotele) [126] che mette la Grecia al centro del mondo [127], e più in particolare dal mito (combattuto da Epimenide) [128] che considerava Delfi «ombelico della ter-

[119] Ivi, vv. 50-52; cfr. fr. 1, v. 30.
[120] Ivi, vv. 53-54.
[121] *Theog.* 23-24. Cfr. A. Capizzi, *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*, Ed. Ateneo, 1975, pp. 18-9.
[122] Arist. fr. 548 Rose. Cfr. *La porta di Parmenide* cit., p. 48.
[123] IV, 42.
[124] P. Pédech, *La géographie des grecs* cit., p. 34.
[125] J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, cit., p. 127.
[126] *Pol.* 1327 b 29-30.
[127] Agathem. I, 2.
[128] Fr. 11 DK.

ra» [129]; e lo stesso Pédech finisce per ammettere che «gli Ioni concepivano il mondo per analogia con l'orizzonte» [130]. La geografia pre-erodotea non è certamente una costruzione a posteriori realizzata sommando i dati raccolti dai viaggiatori, ma non è nemmeno una geometria a priori rispondente ad esigenze razionali: essa è, semplicemente, una geografia fantastica.

2. Non tocca certo a me cercare le radici della logica arcaica: da molto tempo Guido Calogero [131] le ha rintracciate nella semantica, mostrando come i primi scienziati regolassero le strutture del loro pensiero su quelle della loro lingua. Scrive Calogero, ad esempio:

È noto come la mentalità primitiva non distingua il significante dal significato, almeno nel senso che considera il primo sullo stesso piano di realtà proprio del secondo. La parola è pari alla cosa, in quanto ha la stessa esistenza e potenza della cosa. S'intende che la mentalità del Greco arcaico ha già in qualche misura superato questo atteggiamento mentale, nella forma in cui esso è proprio delle civiltà più primitive. [...] Ma tra le sfere della realtà e della parola sta quella del pensiero: e se quest'ultima, nel periodo arcaico della grecità, appare da un lato fusa e confusa con la prima, essa si manifesta d'altro lato avvinta da tenaci legami anche nella seconda. Il pensiero è insieme parola, la verità riconosciuta e affermata fa ancora corpo con la sua espressione verbale [132].

Non è difficile scoprire i segni del legame tra parola e pensiero, e cioè dell'influenza della grammatica sulla logica, un po' in tutti i presocratici più antichi [133], e soprattutto in Eraclíto (che Clémence Ramnoux ha magistralmente reinterpretato da un punto di vi-

[129] PLUTARCH. *De defect. or.* 1, p. 409 E; AGATHEM. l. cit.; cfr. PLAT. *Resp.* 427 C.

[130] *La géographie* cit., p. 35.

[131] 'I primordi della logica antica', *Annali della R. Scuola Normale di Pisa*, Lettere Storia e Filosofia, 1935, pp. 121-38; e, più in generale, tutti i saggi che compongono la *Storia della logica antica*, I, *L'età arcaica*, Laterza, 1967, dalla quale cito.

[132] *Storia della logica* cit., pp. 44-5.

[133] Si veda in proposito Cl. Ramnoux, 'La tradition présocratique et les problèmes de langage', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1974, pp. 269-80.

sta linguistico)[134] e in Parmenide (dove l'accoppiamento di parlare e pensare si ripete ostinatamente, come una specie di sigillo del poeta)[135]. Come Calogero stesso inclinava a riconoscere[136], e come più tardi Eric Havelock ha ribadito[137], la storia della logica arcaica è la storia del linguaggio arcaico in quanto tale linguaggio ci rivela i procedimenti mentali destinati a trasformarsi in seguito in vere e proprie metodologie scientifiche.

E tuttavia quel linguaggio ci rimane alquanto ostico e di difficile lettura: è questo il punto fondamentale da tener presente quando si mettono in luce le differenze tra il discorso degli arcaici e la parafrasi che ne fa Aristotele. È sempre Havelock a metterci sulla strada giusta:

> Se la dossografia dipende da Teofrasto; se Teofrasto a sua volta è lo specchio delle opinioni storiografiche di Aristotele, e se queste collocano il pensiero greco arcaico in un contesto di problemi che sono aristotelici e non presocratici, allora tale tradizione non può avere valore storico. Questa conclusione è ancora ostica per numerosi studiosi, ma non si vede come si possa evitarla. L'intima conoscenza non è garanzia di attendibilità. Il nostro compito a questo punto sembrerebbe quello di fornire una interpretazione corretta delle posizioni metafisiche dei pensatori greci arcaici. Il mio lettore comprenderà che alla luce di queste scoperte ho invece ritenuto possibile compiere un passo più radicale, e mettere in discussione addirittura l'ipotesi stessa che il pensiero greco arcaico si sia mai occupato di metafisica o sia mai stato in grado di impiegare un lessico ad essa idoneo. Diventa così possibile eliminare un diaframma di cultura che finora si è frapposto fra lo storico moderno e la mentalità greca arcaica, e riconsiderare quest'ultima come un fenomeno di essenziale *naïveté*, la cui natura cominciò ad essere in parte percepibile per noi moderni quando Diels pubblicò, nel 1903, la prima edizione dei *Fragmente der Vorsokratiker*, giacché in quest'opera, collocando gli *i-*

[134] *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959; e cfr. L. Romeo, 'Heraclitus and the Foundation of Semiotic', *Versus*, 15-5-1977.

[135] Parm. 2,7-8; 6,1; 8,7-8,17,50.

[136] *Storia della logica* cit., p. 38.

[137] *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Laterza, 1973, pp. 3-4. Cfr. M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, Milano, 1980, pp. 249 sgg.

psissima verba da una parte e la tradizione dall'altra, in sezioni che si escludono reciprocamente, egli rivelò tra queste parti un conflitto linguistico che si potrebbe giudicare inconciliabile. [...] Quei pochi che si erano candidati ad essere i prototipi dei filosofi futuri lo fecero in virtù del loro sforzo di razionalizzare le fonti della conoscenza. Ma quale forma aveva assunto questa conoscenza quando era conservata nella memoria orale, quivi immagazzinata per il futuro reimpiego? A questo punto presi a considerare l'opera di Milman Parry, e credetti di intravvedere la risposta, che risolveva anche un altro problema: perché Senofane, Eraclito e Parmenide, per citare i primi tre pensatori giunti fino a noi, si espressero in maniera così curiosa? [...] Gli stessi presocratici erano essenzialmente pensatori orali, profeti del concreto, collegati da lunga tradizione col passato e con forme di espressione che erano anche forme di esperienza; ma essi cercarono di escogitare un vocabolario e una sintassi adatti all'enunciazione astratta. [...] È lecito presumere che, finché non è presente la parola giusta, non si può avere l'idea, e la parola, per diventare giusta, richiede un idoneo impiego contestuale [138].

Prescindendo per ora dal problema della nascita dell'astrazione e del tipo di astrazione che gli arcaici potevano concepire, molte cose vanno concesse senza riserve a Havelock: in primo luogo la diversità di linguaggio tra i frammenti degli arcaici e le testimonianze su di essi; in secondo luogo lo stretto legame tra la forma «curiosa» di quei frammenti e i fini di contenuto che quei sapienti si prefiggevano; infine la somiglianza stilistica tra il linguaggio del pensiero arcaico e quello della tradizione poetica che lo precede. La stranezza rilevata da Havelock nella lingua dei pensatori più antichi era stata già stigmatizzata dalle fonti classiche: Platone non si stancava di fare dell'ironia sulla forma misteriosa dei sapienti vissuti prima di Socrate [139]; Aristotele [140] e Teofrasto [141] lamentarono la poca chiarezza dei periodi eraclitei, tanto che in epoca romana e bizantina Eraclito si ebbe il sopran-

[138] Ivi, 5-7.

[139] *Lys.* 214 D; *Phaed.* 96 C; 100 C; *Theaet.* 180 CD; 184 A; *Soph.* 243 AB.

[140] *Rhet.* 1407 b 11 sgg.

[141] Diog. L. IX, 6.

nome di «oscuro» (*skoteinòs*) [142]; e su questo punto Aristotele [143] non fu tenero neanche con Empedocle, né Proclo [144] con Parmenide, né Simplicio [145] coi Milesii. Parmenide ed Empedocle, come già prima Senofane, si espressero in versi, e i lettori più superficiali, suggestionati dalle parafrasi aristoteliche di quei versi, pensarono che la forma poetica fosse solo un modo diverso di fare scienza, che essi cioè avessero fatto prosa metrica [146]: ma va osservato che Aristotele (il quale conosceva meglio dei suoi tardi seguaci le proprie parafrasi e il valore che avevano come testimonianze) sapeva bene che Empedocle era più valido come poeta che come fisico [147]; che i grammatici, liberi dalle categorie peripatetiche che affliggevano gli altri dossografi, includevano l'Agrigentino tra i grandi epici [148]; e che perfino Simplicio, fedele ad Aristotele ma sempre attento al testo dei «filosofi» citati, riusciva a cogliere la lingua di Parmenide nelle sue strutture prettamente poetiche e non nei suoi pretesi contenuti scientifici [149]. D'altro lato, anche i sapienti che scrivevano in prosa usavano una forma simile a quella dei poeti, e anche di questo gli antichi si erano resi esatto conto: Simplicio, lo scrittore che ci ha fatto conoscere il frammento 1 di Anassimandro, nel commentarlo osserva che il Milesio si è espresso «con vocaboli più poetici» (*poiētikōtérois ... onòmasin*) di quanto non facciano i prosatori [150]; Diodoro di Efeso ritiene che Empedocle avesse imitato «l'enfasi tragica» (*traghikòn ... tŷphon*) dello stesso Anassimandro [151]; e Diogene Laerzio trova «incomparabili la brevità e l'incisività» (*hé te brachýtēs*

[142] Strab. XIV, 642; Heraclit. *Alleg.* 24; Prob. ad Verg. p. 21, 14 K.; Eus. *P.E.* X, 4,14; *Sud.* s.v. *Heràkleitos.* Si veda in proposito il mio *Eraclito* cit., pp. 16-19.

[143] Arist. l. cit., a 31 sgg.; *Meteor.* 357 a 24 sgg.

[144] In Plat. *Tim.* I, 345,12.

[145] *Phys.* 36, 25. Cfr. Montuori, *Socrate* cit., p. 235, n. 42.

[146] Plut. *De aud. poet.* 2,16 C; Schol. Dionys. Thrac. p. 166,13 sgg.; 168,8 sgg.

[147] Arist. *Meteor.* l. cit.

[148] Cfr. ad es. Dion. Halic. *De compos. verb.* 22.

[149] Simpl. *Phys.* 146,29 sgg.

[150] Ivi, 24,13 sgg.

[151] Diog. L. VIII, 70.

kài tò bàros ... asýnkriton) dello stile eracliteo [152]. A molti lo stile di Empedocle ricordava la sapienza oracolare, visto che da un lato il malevolo Aristotele lo giudicava ambiguo come i responsi pitici [153], dall'altro l'entusiasta Lucrezio riteneva più che umani i suoi canti [154]: anche qualcuno dei moderni ha trovato calzante il paragone, con particolare riferimento al proemio delle *Purificazioni* [155]; mai io andrei oltre, e estenderei l'analogia a tutti i sapienti arcaici, dicendo con i Frankfort che «i loro detti paiono oracoli ispirati, e non stupisce, perché questi uomini procedono in base ad un presupposto sfornito di prove, con un'audacia incredibile» [156].

Per quanto concerne poi lo stretto rapporto con l'epica, che abbiamo visto riconosciuto ad Empedocle già dagli antichi, e che i moderni tendono a vedere in tutti i presocratici [157], esso è visibile soprattutto nel tenace sopravvivere del linguaggio mitico non soltanto nei cosiddetti filosofi-poeti (come gli antichi già notavano) [158], ma un po' in tutto il pensiero arcaico, dalla presenza della dea Giustizia e di altre divinità nel proemio di Parmenide [159] al

[152] Ivi, IX, 7.

[153] Arist. *Rhet.* 1407 a 34-b 2; *De poet.* fr. 70 Rose. Aristotele stesso contraddice questo suo giudizio in *Poet.* 1447 b 17 sgg.

[154] «Carmina quin etiam divini pectoris eius
vociferantur et exponunt praeclara reperta,
ut vix humana videatur stirpe creatus»
(Lucret. I, 731-733. Cfr. Cornford, *Principium Sapientiae* cit., p. 64).

[155] L. Gernet, 'Les origines de la philosophie', *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, N. 183, 1945, pp. 1-12 (cito da Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 415 sgg., alle pp. 416-7).

[156] H. e H.A. Frankfort, 'Conclusione' in AA.VV., *La filosofia prima dei Greci* (trad. it. di *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946), Einaudi, 1963, pp. 411 sgg., alla p. 428. Cfr. anche Gernet, loc. cit.

[157] Cornford, 'Was the Ionian Philosophy' cit., p. 40; R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1954, pp. 247 sgg.; Vlastos, *Equality and Justice* cit., p. 86; Paci, *Storia del pensiero presocratico* cit., p. 21; Havelock, *Cultura orale* cit., p. 238.

[158] Menand. *Rhet.* I, 5,2; Simplic. *Phys.* 146, 29 sgg.

[159] Cfr. Gernet, *Anthropologie* cit., p. 417; Capizzi, *La porta di Parmenide* cit., pp. 17 sgg.

mondo «pieno di dèi» di Talete, di Anassìmene e di Eraclìto [160] fino a quello che Heidel chiama «il trasferimento alla *physis* delle funzioni e attributi degli antichi dèi da parte dei filosofi del sesto e del quinto secolo» [161]. Giustamente osserva Gabriele Giannantoni:

> Il legame con la cultura precedente è ancora palese e non si deve pensare a una specializzazione nettamente differenziata: il *mythos* vi ha una parte non inferiore a quella dell'incipiente osservazione diretta dei fenomeni naturali [162].

Siamo giunti così al punto cruciale del discorso che precede: il problema del carattere mitico della sapienza arcaica. La distinzione tra mito e logo come noi la conosciamo [163], e cioè come opposizione tra «discorso serio» e «invenzione», compare abbastanza tardi nella letteratura greca: l'epica chiama indifferentemente *epos* o *mythos* il discorso in generale, mentre i *logoi* sono sempre o discorsi fatti per puro diletto [164] o discorsi ingannatori [165]; Parmenide chiama ancora *mythoi* ed *epea* i discorsi che la dea gli fa [166], *logos* invece quello col quale egli poi le risponderà [167]; ed è

[160] ARIST. *De an.* 411 a 7 sgg.; *Part. anim.* 645 a 17; AUGUSTIN. *Civ. D.* VIII, 2. Cfr. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947 (cito dalla trad. franc., *A' la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, Paris, 1966, pp. 28-30); Kirk, 'Thales' cit., p. 98.

[161] W. A. Heidel, 'Perì phýseōs', *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1910, pp. 79-133, alla p. 94. Cfr. Vlastos, 'Equality and Justice' cit., pp. 89-90.

[162] Giannantoni, 'I presocratici' cit., p. 18. Cfr. Jaeger, *Paideia* cit., pp. 286-7.

[163] Sulla quale si vedano D. Sabatucci e M. Massenzio, 'Aspetti del rapporto mythos-logos nella cultura greca', in AA.VV., *Il mito greco. Atti del Convegno Internazionale, Urbino, 7-12 maggio 1973*, Ed. Ateneo, 1977, pp. 57-65.

[164] *Il.* XV, 393.

[165] *Od.* I, 56-7; HES. *Th.* 229; 890; *Op.* 78; 789. Cfr. D. Koutsoyannopoulos Theraios, 'Epistémē kài philosophía', *Epistemoniké Epeterìs tês philosophikès Scholês tû Panepistemìu Athēnôn*, 1972-73, pp. 294-9.

[166] PARM. 1,23; 2,1; 8,1; 8,52.

[167] PARM. 7,4.

Pindaro il primo ad opporre il *mythos*, la finzione, al *logos* come storia vera [168]. Alcmeone crede, come Eraclìto [169] e Parmenide [170], che la scienza sia solo degli dèi e che agli uomini sia data solo la congettura [171]; e non è un caso che una tradizione giunta fino a Isidoro [172] facesse proprio di Alcmeone l'inventore di quella favola di animali che poi fu detta esopica. Insomma, se per quanto concerne Alcmeone mettiamo insieme sfiducia nella scienza esatta e linguaggio mitico, ci convinciamo che la scienza alcmeoniana era, al di fuori dei suoi scopi pratici di terapia e di prevenzione, un mito scientifico; e basta estendere questo discorso all'intero pensiero arcaico, basta fare attenzione ai puntelli mitici che in Eraclìto e in Parmenide sostituiscono le prove empiriche e logiche, per trovarsi nell'impossibilità di confutare gli argomenti con i quali Francis Macdonald Cornford [173], seguito dagli storici meno propensi agli anacronismi [174], ha dimostrato il carattere mitico del pensiero arcaico. Le asserzioni dogmatiche di Omero sugli dèi e sugli eroi e le asserzioni dogmatiche di Eraclìto sul fuoco e di Parmenide sull'ente hanno la stessa natura: sono tutti «apologhi», «parabole», nei quali il materiale scientifico viene usato per fare impressione sull'uditorio popolare a cui sono diretti; e i sapienti usano quel materiale perché è proprio la scienza da ciascuno di essi coltivata a rendere ciascuno di essi ricco di prestigio e di autorità presso l'uditorio profano a cui si rivolge. Platone si rivela

[168] PIND. *Ol.* I, 29; *Nem.* VII, 23.

[169] Frr. 78, 79, 83, 86, 102.

[170] Fr. 1, vv. 26-30.

[171] ALCM. fr. 1.

[172] *Etym.* I, 40,1.

[173] *Principium Sapientiae* cit., passim.

[174] Thomson, *Die ersten Philosophen* cit., p. VII; J.-P. Vernant, 'La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque', *Annales*, 1957, pp. 183-206 (cito da Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1966², pp. 285-314, alle pp. 286 sgg.); *Les origines* cit., p. 98; Paci, *Storia del pensiero* cit., p. 13; G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth, 1974 (cito dalla trad. it., *La natura dei miti greci*, Laterza, 1977, pp. 291-319); M.L. Silvestre Pinto, 'Momenti del dibattito storiografico sulle origini della filosofia', *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli*, 1976, pp. 147 sgg.

dunque, man mano che si scende in profondità nelle strutture del pensiero arcaico, sempre più uomo dallo sguardo d'aquila; e Aristotele, all'inverso, appare sempre più lo scrittore di un'altra epoca e di un altro clima, lontano dai pensatori che freddamente classifica negli schemi della scuola, superficiale nei giudizi e privo di acutezza nelle collocazioni storiche. I «miti dei sapienti antichi» sono, come Platone aveva compreso assai bene, la sapienza antica *tout court*.

Il problema è di capire lo spirito e il fine di quelle narrazioni mitiche; di cogliere il significato recondito di quella natura immaginaria, di quei corposi paradigmi educativi. La risposta può darcela, ancora una volta, soltanto il raffronto tra il vivo linguaggio dei presocratici e la parafrasi aristotelica.

Dalla natura come paradigma alla natura come realtà

1. Scienza dogmatica, dunque, per Ippocrate; mito scientifico per Platone; scienza argomentata ma ancora inesperta per Aristotele: questo il dissidio sulla scienza arcaica tra la fine del quinto secolo e la seconda metà del quarto. Platone sembra, già a questo punto dell'indagine, il più vicino alla verità: ma l'indagine va ulteriormente approfondita, perché la natura descritta dagli arcaici non è soltanto, per Platone, una natura mitica; è anche, e soprattutto, una natura antropomorfica. Rileggiamo attentamente il passo-chiave del *Sofista*:

IL FORESTIERO ELEATE: Ho l'impressione che ognuno di loro ci racconti un mito, come se fossimo bambini: uno dice che le cose esistenti sono tre, e che a volte alcune di esse guerreggiano in qualche modo tra loro, a volte diventano amiche, si sposano e hanno figli, e a questi figli procurano il nutrimento; un altro dice che sono due, l'umido e il secco, oppure il caldo e il freddo, e le fa sposare e abitare insieme; mentre il nostro popolo eleatico, che ha cominciato ad esistere dai tempi di Senofane e ancora prima, essendo convinto che di tutte le cose chiamate esistenti una sola lo è veramente, lo dice per mezzo di miti. Certe Muse ioniche, poi, e più tardi certe siciliane, pensarono che fosse più sicuro intrecciare insieme i due modi di pensare, e dire che ciò che esiste è sia molte cose, sia una cosa sola, e che inimicizia e concordia lo

tengono unito. Esso infatti discordando sempre si accorda, dicono le più severe di queste Muse; ma le più indulgenti mitigarono questo stato di cose: esse dicono che a turno ora il tutto è uno e concorde per opera di Afrodite, ora molteplice e in guerra con se stesso a causa di una certa discordia [175].

Nelle favole presocratiche, secondo Platone, le sostanze fisiche e le loro qualità si comporterebbero come esseri umani: si sposerebbero, metterebbero al mondo figli, li nutrirebbero. Ma più spesso somiglierebbero a cittadini di uno stesso Stato: passerebbero dalla lotta alla riappacificazione, come fazioni politiche; cercherebbero di sopraffarsi a vicenda o di trovare un'intesa, come classi sociali. Nulla di tutto ciò Aristotele e i suoi seguaci dicono del pensiero arcaico, e neanche Ippocrate ha accusato gli antichi scienziati di raccontare favole simili. Platone ha forse sognato? Ha voluto ironizzare? Ha lanciato un frizzo bonario all'ingenuità dei sapienti «illustri e antichi»?

È facile constatare, al contrario, che l'antropomorfizzazione della natura, e più ancora la sua politicizzazione, nei presocratici c'erano davvero: sfogliare i loro frammenti significa imbattersi in una serie di espressioni che ci aspetteremmo di trovare applicate a persone, e che invece, proprio come nella parafrasi platonica, riguardano cose inanimate [176]; e il linguaggio usato per esprimere i rapporti tra gli enti che costituiscono la natura del mondo o quella dell'uomo contiene con una frequenza sbalorditiva espressioni inequivocabilmente politiche [177]. La critica moderna ha colto questo linguaggio soprattutto nei tre «fisici» che ci hanno lasciato

[175] Plat. *Soph.* 242 C-243 A.

[176] «Es wird also von den 'Dingen' etwas ausgesagt, was wir nur von Menschen oder menschenartigen Wesen aussagen würden» (K. von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York, 1971, p. 20).

[177] Si vedano soprattutto: Vlastos, 'Equality and Justice' cit.; Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960, pp. 222-3; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, I, *Antichità e Medio Evo*, Il Mulino, 1966, pp. 23-6; M. Pavan, *Il momento del «classico» nella Grecità politica*, Roma, 1972, pp. 82-4.

qualche brano autentico dei loro scritti: Anassimandro [178], Eraclìto [179] ed Alcmeone [180]; e non si può certo dire che abbia dovuto lavorare troppo di immaginazione per trovarcelo. L'unico frammento di Anassimandro è uno dei più tipici casi di «curioso modo di esprimersi» che Havelock potesse portare ad esempio: in esso le cose «si processano e si puniscono a vicenda della loro colpa, secondo il turno stabilito» [181]. Mentre Aristotele fa dire al Milesio che la terra «rimane ferma per l'eguaglianza delle sue parti» e per il suo essere «collocata nel mezzo» [182], Ippolito nella sua esposizione del pensiero anassimandreo riferisce che «la terra è sospesa in alto, non *comandata* [183] da nulla, e vi resta perché la *ri-*

[178] Vlastos, *Equality and Justice* cit., pp. 73 sgg.; Kahn, *Anaximander* cit., pp. 42; 44; 79-80; 174; 238; Fassò, *Storia* cit., p. 24; Giannantoni, 'I presocratici' cit., p. 22; G. Colli, *La sapienza greca*, II, Adelphi, 1978, p. 32; A. Battegazzore, 'Nuove prospettive nello studio della filosofia antica e loro possibile valorizzazione didattica', *Bollettino della società filosofica italiana*, agosto-dicembre 1978, p. 2, n. 3.

[179] Vlastos, *Equality and Justice* cit., pp. 67 sgg.; Fassò, *Storia* cit., p. 25; A.A.T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, I, *Die Gottesstadt der Griechen und Römer*, Tübingen, 1959, p. 151; Pavan, op. cit., pp. 83-4.

[180] F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrunderts*, Basel, 1945, pp. 174-5; J.A.O. Larsen, 'Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens', in *Essays in Political Theory presented to G.H. Sabine*, Ithaca, 1948, pp. 1 sgg., alla p. 9; V. Ehrenberg, 'Origins of Democracy', *Historia*, 1950, pp. 515 sgg., alla p. 535; G. Vlastos, 'Isonomia', *American Journal of Philology*, 1953, pp. 337 sgg., alle pp. 344-7; 363-6; 'Equality and Justice' cit., pp. 57 sgg.; 'Isonomia politikè', in AA.VV., *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken* hrg. v. J. Mau u. E.G. Schmidt, Berlin, 1964, pp. 1 sgg., alle pp. 11-12; Vernant, *Les origines* cit., pp. 120-1; Fassò, *Storia* cit., p. 33; G. Cerri, 'Isos dasmòs come equivalente di isonomìa nella silloge teognidea', *Quaderni urbinati di cultura classica*, N. 8, 1969, pp. 97 sgg., alla p. 97; Cambiano, *Filosofia e scienza* cit., pp. 12-3; Pavan, op. cit., p. 83.

[181] ANAXIMAND. fr. 1.

[182] ARIST. *De coel.* 295 b 10 sgg.

[183] Cfr. Kahn, *Anaximander* cit., pp. 79-80, anche a proposito del verbo *synkratêin* che Aezio (I, 3,4) attribuisce ad Anassimene. Sul valore di *kràtos* e dei suoi derivati in epoca arcaica, si veda J.H. Oliver, *Demokratia, the Gods and the Free World*, Baltimore, 1960, pp. 24 sgg.

bellione di tutte le cose si equilibra» [184]; e non è pensabile che un autore tardo, che per il resto interpreta i presocratici secondo una lettura rigidamente fisica e teofrastea, abbia di sua testa aggiunto alla tradizione su Anassimandro dei termini politici, che tra l'altro rendono assai meno intelligibile il discorso generale, mentre è assai più plausibile che li avesse tratti (magari senza capirli troppo) da un brano autentico in suo possesso (non dimentichiamo che molte citazioni testuali di Eraclìto, pur regolarmente fraintese, ci vengono da Ippolito) [185]. Proprio Eraclìto, dal canto suo, fa un uso molto frequente del linguaggio politico applicato alla natura: secondo lui il fulmine «governa (*oiakìzei*) ogni cosa» [186]; il fuoco «giudicherà e catturerà (*krinêi kài katalépsetai*) tutte le cose» [187], e con esso tutte le cose si scambiano «come le merci con l'oro e l'oro con le merci» [188]; gli occhi e le orecchie vengono chiamati due volte «testimoni», e viene giudicata in vario modo la loro scrupolosità nell'espletare tale funzione [189]. L'analogia diventa esplicita allorché lo scrittore dichiara che «tutte le leggi umane trovano il loro alimento nell'unica legge divina, che domina tanto quanto vuole, basta a tutto e ne avanza ancora» [190]; cosicché le Erinni diventano le «guardie» (*epìkuroi*) della giustizia, vigilanti sul regolare cammino del Sole e pronte a riportarvelo [191], e l'aurora e il tramonto hanno dei «confini» (*térmata*) [192] come se fossero entità politiche; e la stessa legge divina, secondo lo scoliasta di Nicandro, prescriverebbe al mare e al fuoco di «fare da schiavi»

[184] HIPPOL. *Ref.* I, 6,3.
[185] Cfr. Capizzi, *Eraclito* cit., pp. 121-2.
[186] HERACL. fr. 64. Cfr. op. cit., p. 62.
[187] Fr. 66.
[188] Fr. 90. Sul «tema del fuoco» in Eraclito, cfr. op. cit., pp. 62-3.
[189] Frr. 101 a e 107. Cfr. op. cit., pp. 31-4.
[190] Fr. 114. A questo passo eracliteo è dedicata la dissertazione *Gott und Gesetze. Ein Beitrag zur Frage des Naturrechts bei Heraklit* (Bonn, 1958) di Heinrich Blass.
[191] Fr. 94. Cfr. E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge Massachussets-London, 1978, p. 266; Battegazzore, 'Nuove prospettive' cit., p. 5; Capizzi, *Eraclito* cit., p. 44.
[192] Fr. 120.

(*duléuein*) ai venti [193]. Un altro concetto politico che Eraclìto estende alla natura con un passaggio ancor oggi controllabile è quello di «ordine» (*kòsmos*), che per Eraclìto indica di solito l'ordine pubblico all'interno della città [194], ma che in un famoso frammento viene esteso a tutta la natura («quest'ordine, identico per tutte le cose, non lo fece né un uomo né un dio: esso era sempre, è e sarà fuoco semprevivo, che regolarmente si accende e regolarmente si spegne») [195].

Ad un filosofo di oggi, abituato a parlare di «leggi fisiche» e ad usare «cosmo» come sinonimo di mondo, l'aspetto politico di questo modo di esprimersi può facilmente sfuggire; e se per caso questo moderno lettore avesse familiarità con la scienza greca, egli potrebbe facilmente evitare l'errore per quanto riguarda il concetto di «legge» (dal momento che l'uso fisico del termine è di origine moderna e assente dal pensiero antico), ma rimarrebbe nel rischio di equivocare a proposito della parola *kòsmos*. Paradossalmente, il rischio è dovuto proprio alla grande fortuna che l'uso eracliteo del termine ebbe nel pensiero classico: già Empedocle [196], infatti, usò *kòsmos* nel senso di «universo», e da Filolao [197] in poi esso mantenne abitualmente questo significato, che Platone (*Gorg.* 508 A) ancora spiegava correttamente e che sia lui che Aristotele ci trasmisero come ormai definitivo. Ma per capire la portata della rivoluzione che Eraclìto introdusse nella terminologia basta osservare con George Thomson:

Per indicare l'ordine dell'universo i Greci usarono la parola *kòsmos*, il cui significato originario era connesso con l'ordinamento sociale, tanto che se ne trova la radice in molti termini politici: p.es. i *kòsmoi* di Creta e le *kosmopòleis* di Locri. Nell'*Iliade*, il verbo *kosméō* è usato solo in due significati: in quello di schierare le truppe per la battaglia e in quello di insediare le tribù in un territorio occupato; in realtà i due si-

[193] Schol. Nicand. *Alex.* 171 sgg.

[194] Frr. 75 e 89. Sul significato di *kósmos* in quest'ultimo frammento, cfr. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, p. 175; 216.

[195] Fr. 30. Cfr. Capizzi, *Eraclito* cit., p. 62.

[196] Emp. fr. 134, v. 5.

[197] Frr. 1, 2, 6, 17.

gnificati coincidevano, poiché le truppe erano disposte per tribù e fratrie. Perciò, i filosofi ionici descrissero l'ordine dell'universo ricorrendo ai termini dell'ordine tribale [198].

Né va sottovalutata l'attribuzione di una qualifica giudiziaria, quella di «testimoni», a organi del corpo umano, se si pensa che un biologo come il crotoniate Alcmeone applicò i termini politici di «eguaglianza di fronte alla legge» (*isonomìa*) e di «governo di un solo uomo» (*monarchìa*) non più alla natura esterna, ma all'organismo vivente nel suo complesso, al quale «l'isonomia delle forze conserva la salute [...] e la monarchia tra esse produce malattia» [199]. Dopo Alcmeone, a Crotone furono i matematici a servirsi della terminologia politico-sociale, che applicarono questa volta ai numeri: Filolao considerava «governante e capo» (*archà kài haghemòn*) di tutte le cose il numero 10 [200], altri invece il 7 [201]. È anche assai significativo che Filolao chiamasse il Fuoco centrale dell'universo col nome di «focolare» (*hestìa*) [202] di tutte le cose: la parola doveva essere abituale nei pitagorici [203], e da essi dovet-

[198] Thomson, *Eschilo e Atene* cit., p. 130. Sul significato politico originario di *kósmos* hanno messo l'accento anche V. Ehrenberg (*Der Staat der Griechen*, Leipzig, 1958²; cito dalla trad. it., *Lo Stato dei Greci*, La Nuova Italia, 1967, pp. 76 e 100), H. Diller ('Der vorplatonische Gebrauch von Kosmos und Kosmein', in *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag*, München, 1956, pp. 47-60), A.A.T. Ehrhardt (*Politische Metaphysik* cit., pp. 146 sgg.) e M.L. Silvestre Pinto ('Momenti' cit., p. 166). Va dunque escluso che già Anassimene, come con qualche perplessità ipotizzava Jaeger, *Paideia* cit., p. 301, usasse *kósmos* per «mondo», essendo invece evidente che il termine è di Aezio (I, 3,4); e mi trova del tutto consenziente l'opinione di R. Mondolfo ('Nota sul Perì hebdomadon (capp. I-XI)', in E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte prima, vol. II, La Nuova Italia, 1950², pp. 239-50, alla p. 245) che nel trattato pseudoippocratico *Sulle divisioni in sette parti* il termine *kósmos* significhi «ordine» e non «mondo».

[199] ALCM. fr. 4.

[200] PHILOL. fr. 11.

[201] ANATOL. *De dec.* p. 35.

[202] PHILOL. fr. 7. Cfr. R.E. Siegel, 'On the Relation between Early Scientific Thought and Mysticism: is Hestia, the Central Fire, an Abstract Astronomical Concept?', *Janus*, 1960, pp. 1-20.

[203] ANATOL. *De dec.* p. 30. Cfr. Vernant, *Les origines* cit., pp. 124-5.

te apprenderla Euripide, che la applicò alla madre terra [204].

Parmenide sintetizzò tutte queste accezioni dei traslati di origine socio-politica applicando un preciso linguaggio giudiziario non a questa o a quella cosa (la terra, l'universo, il corpo umano, il numero), ma alla *cosa esistente* (*tò òn, tò eòn*) senza ulteriori specificazioni. Non va dimenticato, per cominciare, che l'intero discorso sulle cose e sul loro esistere o non esistere viene fatto dalla Giustizia in persona, e che pertanto esso è più un dibattito processuale che una dissertazione scientifica: ad esempio, Parmenide dovrà scegliere tra due sole vie perché è la Giustizia a dirgli che sono le uniche pensabili [205], e dovrà evitare la terza perché la stessa dea «lo tiene lontano» da essa [206]. Il tono giudiziario si accentua più oltre, là dove le parti in certo modo si invertono, perché la Giustizia appare come parte in causa (porta prove, *élenchon*) e Parmenide come giudice (la dea lo invita a giudicare, *krînai*) [207]; e diventa scoperto quando all'insistenza sul concetto del «giudicare» (*krìsis, kékritai*) [208] e su quello di «diritto» (*thémis*) [209] si aggiungono le ripetute menzioni delle «catene» (*pédē* [210], *desmòi* [211]) in cui la Giustizia stessa o la Necessità tengono stretta ogni cosa esistente per impedirle di nascere, di morire, di muoversi e di estendersi senza confini. Il poema di Parmenide è, in fondo, un lungo processo agli enti.

«*Thémis*», diritto, è parola che ricompare in Empedocle, e questa volta associata non a *dìkē*, «giustizia», ma a *nómos*, «legge»: il frammento [212] è però fonte di sostanziosi dubbi sul secon-

[204] EURIP. fr. 944 Nauck.

[205] PARM. fr. 2. Cfr. Capizzi, *La porta di Parmenide* cit., pp. 22-3.

[206] PARM. fr. 6, vv. 3-4. Sul valore politico dell'intervento di Dike in Parmenide, cfr. Fassò, *Storia* cit., pp. 24-5.

[207] PARM. 7,5-6.

[208] PARM. 8,15-16.

[209] Ivi, 32.

[210] Ivi, 14.

[211] Ivi, 26 e 31. Vlastos ('Equality and Justice' cit., p. 83), ha messo in evidenza la derivazione di questa terminologia da Esiodo e da Semonide, che non la usano comunque in senso traslato.

[212] EMP. fr. 9.

do concetto, perché, posto che «è contro il diritto» l'uso comune di chiamare nascita la mescolanza degli elementi e morte la loro separazione, non si riesce a capire se il *nomos* sia la «legge» in cui quel diritto si esprime o, al contrario, la «convenzione», l'usanza inveterata che a quel diritto non vuole obbedire [213]. A parte questo difficile passo, l'uso del linguaggio politico, sia a proposito dell'universo come in Anassimandro, sia con riferimento al corpo umano come in Alcmeone, è assai frequente nel «poema fisico» di Empedocle: in numerosi frammenti [214] la mescolanza e la separazione vengono chiamate rispettivamente «concordia» (*philòtēs*) e «discordia» (*nêikos*); la Concordia unisce non soltanto gli elementi, ma anche le membra che, non più disgregate «dalle lotte» (*erìdessi*), «hanno ottenuto per sorteggio» (*lélonche*) di costituirsi in un corpo [215], e allora «non sedizione né sconveniente contesa c'è più nelle membra» (*u stàsis udé te dêris andisimos en meléessin*) [216] fino a quando in esse torna la Discordia e ottiene «gli onori» (*timàs*) [217]; gli elementi sono detti «pari tutti per grado e per nascita» (*îsà te pànta kài hélika ghénnan*), aspirano a diverse dignità, hanno diverso carattere (*éthos*) e «comandano a turno nel volgere del tempo» (*en dè mérei kratéusi periploménoio chrònoio*) [218]; infine, il sole porta il titolo di «signore» (*ànax*) [219]. Se il poema parmenideo era un processo, quello empedocleo è la storia interna di una città vivace e turbolenta.

Come ha osservato Gregory Vlastos [220], «la naturale evoluzione del pensiero presocratico non fu nel senso di una sempre crescente personalizzazione della natura, ma in senso contrario». Nello scarso materiale di Anassimandro e di Alcmeone giunto fino a noi nella sua forma genuina la natura è trattata quasi esclu-

[213] Cfr. Calogero, *Storia della logica* cit., p. 242, n. 6; J. Bollack, *Empédocle*, III, Paris, 1969, p. 95.

[214] Emp. frr. 17, 19, 20, 21, 26, 30, 35.

[215] Fr. 20.

[216] Fr. 27 a.

[217] Fr. 30.

[218] Fr. 17, vv. 27-29; cfr. fr. 26, v. 1.

[219] Fr. 47.

[220] 'Equality and Justice' cit., pp. 89-90.

sivamente da un punto di vista politico; gli accenni alla natura (non numerosi quanto si crede) presenti nei frammenti eraclitei conservano il linguaggio riferentesi alla città in misura cospicua; la «cosa esistente», protagonista del poema parmenideo, è assai spesso trattata, come abbiamo visto, da imputata in un giudizio penale; in Empedocle la natura antropomorfica e politica riesce ancora a convivere più o meno al cinquanta per cento con la natura priva di caratterizzazioni tipiche degli esseri umani; ma dopo di lui la visione meccanica del mondo prende il sopravvento (esattamente come Platone lamenterà a gran voce) e le notazioni politico-sociali compaiono in modo saltuario e poco significativo nel complesso dottrinale. Nel frammento 5 di Diogene di Apollonia l'aria viene considerata intelligente al punto «che tutti siamo da essa governati e che essa comanda su tutto» (*hypò tùtu pàntas kài kybernâsthai kài pàntōn kratêin*); da certi passi di Anassagora, non brillanti in verità per chiarezza di esposizione, sembra si possa ricavare che l'aria e l'etere, le due sostanze presenti nel miscuglio originario in proporzione più massiccia, «avevano in loro potere» (*katêichen*) tutte le altre [221], e che in seguito avvenne un «rivolgimento» (*perichòrēsis*), «e l'intero rivolgimento fu la mente a comandarlo, tanto che rivoluzionò il potere» (o forse: «rivoluzionò ciò che c'era all'inizio»), cosicché oggi essa «ha un grandissimo potere, e quante cose hanno vita, le maggiori e le minori, tutte le comanda la mente» [222]; infine, ritengo probabile (data l'insistenza delle fonti [223] nell'attribuire proprio a questo autore la terminologia) che Leucippo abbia usato parole come *athroismòs, athròizein, synathròizein*, indicanti letteralmente il radunarsi di uomini in assemblea o in schieramento di battaglia, per esprimere l'aggregazione degli atomi in corpi fisici. Da Democrito in poi, come vedremo dettagliatamente in altra parte, linguaggio naturale e linguaggio politico si distinguono nettamente, comparendo sempre l'uno senza l'altro e in trattazioni separate.

221 ANAXAG. fr. 1.

222 Fr. 12.

223 EPICUR. *Epist.* II (ap. DIOG. L. X, 90); DIOG. L. IX, 31; HIPPOL. *Ref.* I, 12,2; AET. I, 4,2.

2. Credo risulti evidente che non è possibile trascurare una così imponente conferma della lettura platonica del pensiero arcaico: il problema è quello, caso mai, del significato da dare a questo insolito modo di parlare delle cose come se fossero uomini o istituzioni umane. Ora, ad un simile quesito non è possibile dare se non due risposte: o *i termini politici* sono stati usati dagli arcaici *come metafore* particolarmente vive e familiari al pubblico onde fargli capire più chiaramente le dottrine fisiche; o *la natura* è stata da loro utilizzata *come mito paradigmatico, come personaggio di una favola educativa* raccontata per rendere più autorevole un messaggio politico, né più né meno dell'idea del bene nella *Repubblica* platonica. Ritengo impossibile accettare la prima risposta, tali e tanti sono gli indizi che ci spingono verso la seconda appena ci immedesimiamo un po' nel modo di ragionare arcaico. In particolare:

1) L'uso della natura come paradigma politico è confermato da una fonte sicura [224] almeno per Eraclìto: il grammatico alessandrino Diodoto definiva il libro eracliteo «una guida perfetta per la dirittura della vita» [225] e attestava che esso «non si occupava della natura, ma della vita politica, e che le affermazioni riguardanti la natura vi si trovavano *sotto forma di paradigma* (*en paradéigmatos éidei*)» [226].

2) Aristotele chiama «paradigmi» i paragoni omerici [227], e dal nostro particolare punto di vista non potrebbe trovare parola più appropriata: la maggior parte delle similitudini presenti nell'*Iliade* opera un riavvicinamento tra fatti sociali e avvenimenti naturali (eserciti come incendi, come tempeste, come branchi di animali feroci, ecc.) [228], e risulta evidente che lo scopo del riavvici-

[224] Ho dimostrato l'alta attendibilità di Diodoto nel mio *Eraclito* cit.: cfr. specialmente pp. 18-9; 37; 43-4; 49-50; 61-3.

[225] Diog. L. IX, 12. Diodoto ha usato, per definire incisivamente lo scritto eracliteo, un trimetro giambico tratto da una tragedia di cui ignoriamo l'autore e il titolo (Fr. adesp. 287 Nauck²).

[226] Ivi, 15.

[227] Arist. *Top.* 157 a 14-17.

[228] Per un'analisi di questo tipo di similitudini, cfr. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens*, Hamburg, 1946 (cito dalla trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, 1951, pp. 225-31).

namento è di usare la natura come modello o esempio per spiegare la società umana, non la società come metafora per illustrare la natura. Particolarmente pertinente al nostro discorso è la serie di paragoni che nel libro II accompagna gli Achei non in battaglia, ma in assemblea: il riunirsi e il tumultuare della gente viene riavvicinato subito allo sciamare delle api [229], poi per ben tre volte al mare in tempesta [230]; e si tratta di procedimenti analogici che avranno vasta fortuna nella letteratura greca. La prima similitudine ci consente di cogliere, già in Omero, un esempio di linguaggio socio-politico applicato alla natura, perché le api non vengono definite «sciame» (*hesmòs*) ma «popolo» (*éthnos*) [231], così come poco più oltre, nello stesso libro, gli uccelli [232] e le mosche [233] che vengono introdotti per rendere il rumore e la moltitudine degli Achei in marcia: da essa, e più in generale dai paradigmi omerici che utilizzano animali, derivano, come ha notato Bruno Snell [234], le favole di animali a sfondo didascalico, dagli apologhi poetici di Esiodo e di Archiloco alla prosa esopica, e soprattutto le analogie tra caratteri umani e specie animali, come ne hanno tracciate Focilide e Semonide di Amorgo; e anche qui troviamo caratteristiche prettamente umane applicate ad entità naturali, ma sempre nell'ambito di un discorso che ha fini sociali e non naturalistici, e che della natura si serve solo a mo' di modello. La seconda similitudine è stata ancora più fortunata, perché di paragoni impliciti o espliciti tra tempesta nel mare e sedizione nella città la lirica greca ce ne fornisce parecchi: a volte lo sconvolgimento delle acque, imminente o in atto, è enunciato dal poeta (Archiloco [235], Alceo [236]) senza la presenza del linguaggio politico, e solo la fonte che ci riporta il frammento (nei due casi citati il mitografo Eraclìto) ci informa dell'allusione a vicende della città; in altri casi, come nel

[229] *Il.* II, 87-94.
[230] Ivi, 142-51; 206-10; 394-7.
[231] Ivi, 87.
[232] Ivi, 459.
[233] Ivi, 469.
[234] *La cultura greca* cit., pp. 236-7.
[235] Fr. 56 D.
[236] Fr. 326 LP.

frammento 10 di Solone, il procedimento formale (e Bruno Gentili [237] lo ha messo bene in evidenza) torna ad essere quello omerico, perché la descrizione del temporale è seguita immediatamente da quella della minaccia politica incombente sulla città. In nessuno di questi casi troviamo la situazione tipica della scienza arcaica, che ci presenta le parole politiche *applicate*, e non *affiancate*, ai nomi degli elementi fisici; ma tale situazione compare invece in un altro frammento soloniano, l'11, che Plutarco [238] ci fornisce fuso con i primi due versi del 10: «il mare è perturbato dai venti; eppure, quando nessuno di essi lo muove, è il più *giusto* tra tutte le cose». L'aggettivo «giusto» applicato al mare non è passato inosservato: sono state fatte varie ipotesi [239], tra le quali non è mancata quella del testo corrotto, che è l'immancabile *extrema ratio* degli studiosi poco propensi alla ricerca a largo raggio. Eppure Plutarco stesso, nel citare i due frammenti, pensò alla fisica contemporanea (che è quella dei Milesii) e paragonò Solone a Talete, lasciando intendere che l'Ateniese tentava di fare in modo semplice e rozzo ciò che il Milesio suo contemporaneo (e suo collega nella schiera dei Sette Sapienti) [240] faceva in modo più scientifico (e ciò è esatto) e meno legato alla prassi (e qui emerge in Plutarco l'alienazione portata dal prevalere del concetto aristotelico di filosofia). La critica moderna più avanzata [241] ha ripreso il riavvici-

[237] 'La giustizia del mare: Solone, fr. 11 D, 12 West. Semiotica del concetto di «dike» in greco arcaico', *Quaderni urbinati di cultura classica*, N. 20, 1975, pp. 159-62, alla p. 161; 'Storicità della lirica greca', in *Storia e civiltà dei Greci*, II, Bompiani, 1978, pp. 383-461, alla p. 400. Cfr. Snell, *La cultura greca* cit., p. 240.

[238] *Sol.* 3. Sul significato del fr. 11 si vedano: G. Vlastos, 'Solonian Justice', *Classical Philology*, 1946, p. 66, n. 18; Ehrhardt, *Politische Metaphysik* cit., pp. 44-5; Gentili, 'La giustizia del mare' cit.

[239] Riportate da A. Masaracchia, *Solone*, Firenze, 1958, pp. 300 sgg.

[240] PLAT. *Prot.* 343 A; DEMETR. PHALER. fr. 114 Wehrli; DIOG. L. I, 41. Si veda la vicenda del tripode destinato al più sapiente, che alla fine Talete avrebbe mandato a Solone, e questi donato al tempio di Delfi (DIOG. L. I, 28).

[241] Jaeger, *Paideia* cit., pp. 267-8; 302; Snell, *La cultura greca* cit., p. 241; Vlastos, *Equality and Justice* cit., p. 56; Fassò, *Storia* cit., pp. 23-4.

namento plutarcheo tra Solone e i Milesii, e Gentili in una recente nota ha centrato magistralmente il problema:

> Converrà riesaminare il discorso con il quale Plutarco (*Sol.* 3,60) introduce la citazione dei frr. 10 e 11. Egli osserva che Solone, come altri intellettuali del suo tempo, ebbe particolare predilezione per quella parte della filosofia che attiene alla morale e alla politica, ma nelle scienze fisiche non andò oltre i limiti del pensiero arcaico. Un'osservazione ineccepibile che trova riscontro nell'uso di *dike* a livello naturalistico e cosmologico. Solone ha trasferito dalla sfera della vita sociale in quella della natura la nozione di reciprocità e di equilibrio che costituì nel pensiero arcaico l'elemento comune alle varie formulazioni di «giustizia», pur nella diversità delle sue implicazioni e nella specificità dei diversi campi d'applicazione, sociopolitico, giuridico, medico, amoroso ecc. Tale è il valore di *dike* nel sistema cosmologico di un contemporaneo più giovane di Solone, Anassimandro. [...] Nel rapporto analogico mare-popolo, venti-capi (o cittadini potenti e faziosi), l'idea di *dike* svolge la funzione di raccordo tra i due sensi, quello apparente o naturalistico e quello politico sotteso dalla metafora. Una funzione inerente alla disponibilità semantica della parola. Se nel suo proprio campo concettuale, sociopolitico, essa connotava l'equilibrio reciproco dei singoli membri della classe al potere, cioè un regime oligarchico che assicurasse l'*eunomia* e la pace, — quello stesso regime invano perseguito da Solone — applicata al mondo della natura poteva, nel contesto culturale dell'età soloniana, rappresentare, come si è veduto, una condizione di equilibrio o di immobilità e di quiete [242].

Ciò che qui ci interessa rilevare è che i riavvicinamenti più o meno espliciti e più o meno allusivi tra natura e città, e addirittura le utilizzazioni di parole politiche in un discorso concernente oggetti naturali, esistono già prima del frammento 1 di Anassimandro; e che in quei discorsi è *sempre* la politica a fungere da sostanza e la natura da paradigma, *mai* la natura da sostanza e i concetti politici da metafora.

3) Solone non è l'unico statista eminente della Grecia arcaica a fare uso della natura come paradigma per illustrare concetti politici: è solo l'unico che, essendo poeta oltre che statista, e-

[242] Gentili, 'La giustizia del mare' cit., pp. 160 e 162.

sprimesse il paradigma in poesia. Il suo contemporaneo Trasibulo, tiranno di Mileto, non avendo il dono dell'espressione lirica, usò la natura come paradigma politico senza neanche aprir bocca: volendo spiegare a Periandro che per conservare il potere assoluto a Corinto avrebbe fatto bene a uccidere i cittadini più eminenti, passeggiò in silenzio con l'inviato di Periandro per i campi di grano troncando tutte le spighe che emergevano sulle altre [243]; e non va dimenticato che Trasibulo, all'epoca del suo dominio su Mileto, era in amicizia col giovane Talete [244], e potrebbe avergli dato qualche idea. Si diceva (e tale tradizione sarebbe giunta fino a Platone, influenzandolo nella sua concezione del dio-geometra) che Licurgo avesse trovato paradigmi politici anche nel campo delle matematiche: egli avrebbe bandito da Sparta l'aritmetica, che, fondata tutta sul concetto di uguaglianza, portava a pensare democraticamente, introducendovi invece la geometria, basata sull'idea di proporzione e coerente con una politica di distribuzione dei beni secondo il merito, quale era in ultima analisi l'oligarchia spartana [245]. E non va dimenticata, sempre in tema di matematiche, la stretta dipendenza tra aritmetica, geometria e politica in Clistene, sulla quale alcuni dei migliori storici francesi [246] si sono soffermati con ricerche assai stimolanti.

4) Se dalle scienze fisiche e matematiche passiamo a quelle biologiche, se cioè ci spostiamo dal paradigma naturale macrocosmico degli Ionici al paradigma naturale microcosmico di Alcmeone, ci troviamo di fronte ad una serie di esempi ancor più imponente, al punto che Robert Pöhlmann parlò di una «organische Staatsidee» [247] presente in tutto il pensiero greco. In effetti

[243] HEROD. V, 92. Aristotele (*Pol.* 1284 a 26-33) inverte i ruoli, facendo fare il gesto a Periandro per ammaestramento di Trasibulo, e le fonti romane (LIV. I, 54; DIONYS. HALIC. IV, 56) sostituiscono i due tiranni greci con Tarquinio e suo figlio Sesto. Cfr. anche EUR. *Suppl.* 447-9.

[244] MAEAND. MILES. fr. 3 Müller.

[245] PLUT. *Quaest. conv.* VIII, 2,719 AB. Cfr. Farrington, *Scienza e politica* cit., pp. 21-3; Montuori, 'Cosmogonie orientali' cit., pp. 101-2.

[246] Lévêque-Vidal-Naquet, *Clisthène* cit., pp. 13 sgg.; 91 sgg.; Vernant, *Mythe et pensée* cit., pp. 167-72.

[247] R. Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, Münster, 1912², I, p. 527.

l'applicazione delle categorie di «isonomia» e «monarchia» al corpo umano, con la conseguente analogia tra organismo biologico e organismo politico, ha due illustri precedenti: l'anonimo trattato *Sulle divisioni in sette parti*, che fa corrispondere alle membra umane le regioni del mondo conosciuto dai Greci [248], e cioè quelle inserite nella carta di Anassimandro [249]; e il notissimo apologo di Menenio Agrippa [250], che giustamente da un lato Dionigi di Alicarnasso definiva «un mito esopico» [251], e che dall'altro lato ricorda così da vicino la «concezione organica dello Stato» dei Greci da indurre Wilhelm Nestle [252], non senza un pizzico di esagerazione, a ipotizzarne la derivazione dall'ambiente sofistico della seconda metà del quinto secolo. Ma il discorso alcmeoniano ha anche degli epigoni, che sono i numerosi paragoni platonici tra Stato e corpo umano [253], tra malattia e cattiva amministrazione [254], tra medicina e politica [255], tra medico e magistrato [256]; e non va dimenticato il linguaggio politico usato da Platone nella sua famosa tipologia dei caratteri umani, nella quale i diversi tipi d'uomo hanno gli stessi nomi delle possibili costituzioni [257], e l'uomo detto «democratico» viene descritto con un vivace lin-

[248] [HIPPOCR.] *De sept.* 11. Anche se la maggior parte del trattato sembra non anteriore al 500 circa, va riconosciuto a W.H. Roscher (*Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer Vierfachen Ueberlieferung*, Paderborn, 1913) e a Santo Mazzarino (*Fra oriente e occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, La Nuova Italia, 1947, pp. 65-7; 334-5, n. 164) che l'undicesimo capitolo, quello appunto che contiene il parallelo tra membra umane e parti del mondo, rimonta alla prima metà del sesto secolo.

[249] Mazzarino, op. cit., p. 68.

[250] LIV. II, 32,9-12; DIONYS. HALIC. VI, 83,3-87,9.

[251] «*léghetai mýthón tina eipêin eis tòn Aisòpeion tròpon*» (DIONYS. VI, 83,2).

[252] 'Die Fabel des Menenius Agrippa', *Klio*, 1926-27, pp. 350-60.

[253] *Gorg.* 513 E - 515 B; *Leg.* 719 E - 720 E.

[254] *Gorg.* 518 E - 519 A; *Soph.* 228 A; *Epist.* VII, 330 C - 331 B.

[255] *Gorg.* 464 B - 465 E; 500 B - 501 D; 503 C - 505 B; 517 C - 519 A; *Soph.* 229 A; *Pol.* 292 D - 293 C.

[256] *Gorg.* 521 D - 522 C; *Resp.* 409 D - 410 A; *Pol.* 295 A - 296 A; *Leg.* 684 C.

[257] *Resp.* 544 D sgg.

guaggio politico, come se fosse uno Stato [258], fino a concludere che egli «porta in sé numerosissimi paradigmi di costituzioni» [259]. Ora, né l'autore dello scritto pseudoippocratico, né il patrizio romano alle prese con la secessione della plebe, né il creatore della dottrina delle idee avevano certamente l'intenzione di dar lezione di medicina o di biologia: il corpo umano era per tutti e tre un esempio, un paradigma, che il primo usava per dare maggiore credibilità alla sua geografia, il secondo e il terzo alle loro proposte politiche; ed è perciò piuttosto difficile sostenere che il solo Alcmeone avesse usato questo procedimento analogico relegando la politica a metafora anziché elevare la natura a paradigma. Il frammento alcmeoniano è, come hanno riconosciuto gli studi più lungimiranti [260], un messaggio politico espresso in linguaggio medico, e non l'inverso.

• 5) A Crotone il paradigma scientifico, sia fisico che matematico, mostrava il suo volto politico assai più apertamente che nel semplice trattare la natura con linguaggio politico riscontrabile in Alcmeone. Per quanto concerne la fisica, abbiamo accennato nel capitolo precedente al testo crotoniate che Giamblico ci presenta come il discorso fatto da Pitagora al senato dopo il suo arrivo in città [261]: vi è detto che «gli uomini, ben sapendo che ogni luogo ha bisogno di giustizia, creano un mito (*mythopoiêin*) nel quale il Diritto presso Zeus, la Giustizia presso Plutone e la legge presso le città hanno lo stesso ruolo, affinché appaia ben chiaro che chi trasgredisce i suoi doveri commette ingiustizia anche contro l'intero ordine universale»; e ciò significa, come ha puntualizzato la De Vogel, «che c'è un obiettivo e reale ordine di eguaglianza ed equilibrio insito nel cosmo, e modello di giustizia nella

[258] Ivi, 559 D - 561 E.

[259] Ivi, 561 E; cfr. 559 A. Sul rapporto tra Platone e Alcmeone per il comune uso dell'analogia tra struttura dello Stato e dell'individuo, cfr. K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, 1950, p. 79; p. 517, n. 32.

[260] Popper, op. cit., p. 169; G. Pascucci, 'Il sorgere della prosa ionica: storiografia e scienza', in *Storia e civiltà dei Greci*, vol. II cit., pp. 613-44, alle pp. 643-4.

[261] IAMBL. *V. Pyth.* 45-50. Il passo è al cap. 46.

vita umana e sociale»[262], o, come preferiva esprimersi Rudolf Stanka, che «le leggi dell'uomo non sono altro che un'immagine di quelle cosmiche»[263]. Ancora più puntuale ed esplicito è il parallelismo tra fisica e politica in un concetto che di nuovo Giamblico attribuisce a Pitagora e che di nuovo noi considereremo uscito dai circoli scientifici di Crotone: «Pitagora fu il fondatore della scienza politica quando disse che nessuna delle cose esistenti si trova senza miscuglio: come la terra contiene parti di fuoco, il fuoco parti d'acqua e tutti questi elementi parti d'aria, così l'onesto si mescola al disonesto, il giusto all'ingiusto e il resto va in proporzione»[264]. Per la matematica va invece rilevato che veniva attribuita a «Pitagora» (e cioè ancora una volta agli scienziati crotoniati) l'idea che ad ogni virtù corrisponda un numero, e in particolare alla giustizia il numero che è il quadrato di un altro, perché tale numero è «l'eguale per l'eguale» (*isàkis ìsos*)[265]: di qui più tardi Archita deve aver preso l'asserzione che «la scoperta del calcolo ha messo fine al conflitto cittadino e accresciuto la concordia» e che «dopo il suo avvento non c'è più superiorità e c'è invece *eguaglianza* (*isòtas*)»[266], e da Archita Platone apprese il rapporto tra eguaglianza aritmetica ed eguaglianza politica[267], che sfociò necessariamente (date le idee aristocratiche di Platone) nella preferenza per la geometria cui abbiamo accennato. Lo stretto legame tra politica e scienze matematiche è stato comunque messo assai bene in evidenza da studiosi come Pierre Lévêque, Pierre Vidal-Naquet[268] e Jean-Pierre Vernant[269], che hanno mostrato come l'origine stessa dell'aritmetica stesse nel censimento degli a-

[262] C.J. De Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*, Assen, 1966, p. 109.
[263] R. Stanka, *Die politische Philosophie des Altertums*, Wien-Köln, 1951, p. 99.
[264] IAMBL. *V. Pyth.* 130. Cfr. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris, 1922, pp. 57 sgg.
[265] [ARIST.] *Mag. mor.* 1182 a 7 sgg. Cfr. Fassò, *Storia* cit., pp. 26-7.
[266] ARCHYT. fr. 3. Cfr. Vernant, *Les origines* cit., pp. 90-1.
[267] PLAT. *Leg.* 757 BC. Cfr. Schuhl, *Essai* cit., pp. 375-9.
[268] *Clisthène* cit., pp. 77 sgg.
[269] *Mythe et pensée* cit., pp. 167 sgg.

bitanti della città e quella della geometria nella misurazione della sua area; e tale origine è stata spinta assai lontano nel tempo da Richard Broxton Onians, che ha ritenuto geometria e astronomia sorelle gemelle della politica: partendo dagli autori che usano *stéphanos* («corona») per «città» e *Athēnéōn kýklos* («cerchia degli Ateniesi») per «Atene», egli ha posto uno stretto legame tra *pòlis* e *pòlos* («sfera celeste») analogo a quello che esiste in latino tra *urbs* e *orbis* [270]. Ciò che noi possiamo apprendere da tutto ciò è che anche i paralleli espliciti tra ordine politico e ordine fisico-matematico hanno nelle entità fisico-matematiche il modello e nelle istituzioni politiche lo scopo: sia il «discorso di Pitagora al Senato», sia l'asserita analogia tra mescolanza fisica e mescolanza sociale, sia il rapporto tra numero e giustizia, sia infine la radice cittadina di tutte le scienze fisico-matematiche, ci portano a problemi della città e non a problemi delle scienze.

6) Se abbandoniamo le scienze praticate dai presocratici arcaici (matematiche, fisica, geografia, biologia), troviamo un'altra disciplina che veniva continuamente utilizzata in modo da fornire un utile paradigma alla tesi politica che il cultore della disciplina stessa voleva sostenere: si tratta della storia, la più giovane forse delle scienze antiche. Il *Catalogo delle donne* pseudoesiodeo privilegiava la stirpe eolica, che era quella dell'autore [271]; Acusilao [272] deformava la storia secondo la linea politica della sua città [273], facendo l'eroe Argo nato dalla terra [274] e Micene invece figlio di Spartone [275], quasi a puntellare con questa genealogia mitica l'idea dell'indipendenza di Argo e della sua opposizione all'alleanza tra Sparta e Micene [276]; lo stesso tipo di deformazione storica a

[270] Onians, *The Origins* cit., p. 444, n. 1.

[271] M.L. West, 'La formazione culturale della polis e la poesia esiodea', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., I, *Il medioevo greco*, pp. 254-90, alle pp. 287-8.

[272] Inserito nell'elenco dei dodici «storici antichi» di DION. HALIC. *De Thuc.* 5. Cfr. D. Musti, *Società antica*, Laterza, 1973, p. 2; Pascucci, 'Il sorgere della prosa' cit., p. 616, n. 184.

[273] Cfr. Pascucci, op. cit. pp. 638 e 640.

[274] [APOLLOD.] *Biblioth.* II, 6.

[275] PAUS. II, 16,4.

[276] S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Laterza, 1966, pp. 61-2.

sfondo politico è rintracciabile in Ferecide di Atene [277], che narrava la colonizzazione della Ionia dal punto di vista di Efeso, ai suoi tempi predominante, mentre Paniassi, che scriveva dopo le guerre persiane iniziatesi con l'insurrezione di Mileto, imperniava su questa città la sua storia dello stanziamento ellenico in Asia [278]; ed Ecateo inseriva nella mitica storia di Ceice «le esperienze intellettuali e politiche di un qualunque statista di 'demo' greco d'intorno al 500 a.C., quelle esperienze che si specchiavano nei prudenti consigli dati da Ecateo stesso ai suoi compatrioti in occasione della rivolta ionica» [279]. L'analogia tra scienze storiche e scienze naturali è estremamente illuminante [280]: come non c'è logica apolitica prima di Zenone, come ci è impossibile ritrovare una cosmologia priva di termini sociali nei fisici che precedono Democrito, come la medicina pre-ippocratica si rivela abbastanza facilmente un paradigma mitico a scopi extra-scientifici, così bisogna aspettare Erodoto per trovare una storiografia «obiettiva», un'indagine volta esclusivamente alla verità, una geografia priva di esigenze simmetriche; e in tutti questi casi la teoria pura, l'indagine disinteressata, compare ad Atene e prende forma nel circolo che si riunisce attorno a Pericle e ad Aspasia.

7) Se anche volessimo resistere all'evidenza fino ad ipotizzare che solo Anassimandro ed Alcmeone, Eraclìto e Parmenide, avessero costituito l'eccezione alla politicità generale che informava ogni forma di sapienza fino alla metà del quinto secolo, ci dovremmo poi domandare perché questo ostinato rifiuto della politica fosse comparso proprio in personaggi che per tutta la loro vita

[277] Pascucci, op. cit., pp. 640-1.

[278] Mazzarino, op. cit., p. 92.

[279] Ivi, p. 80. Sul mito paradigmatico come «schema mentale che informa tutto il pensiero storico dei greci», si vedano B. Gentili e G. Cerri, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Ediz. d. Ateneo, 1975, p. 61; cfr. pp. 19 sgg.

[280] «Si giustificava un determinato atteggiamento in base a precedenti della protostoria. L'idea di Dike, 'Giustizia', aveva in tutto ciò un grande peso. Il contrario di essa è Hybris: come aveva ripetuto a più riprese Eraclito di Efeso, contemporaneo di Ecateo e in un certo senso suo compagno spirituale (anche se ostilissimo a lui)» (Mazzarino, op. cit., p. 81).

attivamente parteciparono, e in posizioni di primissimo piano, alle lotte interne ed esterne delle rispettive città. Come sapevano bene anche gli storici di scuola aristotelica (ad esempio Clito e Dicearco) [281] e come gli studiosi moderni più autorevoli hanno spesso ricordato [282], non uno dei sapienti arcaici dei quali abbiamo analizzato la terminologia politica sfuggì alla notorietà come statista. Talete, membro della potente famiglia dei Telidi [283], fu, come abbiamo visto, per molti anni collaboratore del tiranno di Mileto, ma frequentò anche un altro tiranno, Periandro di Corinto [284]; poi, caduta la tirannide e delineatasi la minaccia persiana, consigliò inutilmente alle città ioniche di riunirsi in una forte confederazione con capitale a Teo [285]; e infine, fattasi incombente la minaccia nel momento in cui Ciro si preparava ad attaccare Creso, suggerì una linea di neutralità ai propri concittadini [286], che questa volta lo ascoltarono [287], salvando, unici in tutta la Ionia continentale, la propria indipendenza [288]. Anassimandro ebbe il comando della spedizione milesia che fondò una colonia ad Apollonia Pontica [289]; Eraclìto, l'uomo più nobile di Efeso, al punto che

[281] Cfr. M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Bocca, 1950, pp. 86-91.

[282] W. Nestle, *Von Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, 1940, p. 84; I. Lana, 'L'utopia di Ippodamo da Mileto', *Rivista di filosofia*, 1949, pp. 125-51 (cito da *Studi* cit., pp. 107-37, alle pp. 122-3); F. Schachermeyr, *Griechische Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der geistesgeschichtlichen und kulturmorphologischen Zusammenhänge*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1960 (cito dalla II ediz., 1969, pp. 177-9); Burn, *The Lyric Age* cit., pp. 334-6; Vernant, *Les origines* cit., p. 62; Fassò, *Storia* cit., p. 24; T.W. Africa, *Science and the State in Greece and Rome*, New York-London, 1968, pp. 28-9; Lloyd, *La scienza dei Greci* cit., p. 16; Laurenti, *Introduzione* cit., p. 14; J. Ferguson, *Utopias and the Classical World*, Ithaca-New York, 1975, p. 46; Giannantoni, 'I presocratici' cit., pp. 18-9; Adorno, 'La «cultura» ionica' cit., p. 591.

[283] Sulla quale cfr. Thomson, *Die ersten Philosophen* cit., pp. 106-8.

[284] Plat. *Epist.* II, 311 A.

[285] Herod. I, 170.

[286] Diog. L. I, 25.

[287] Herod. I, 141.

[288] Ivi, 169.

[289] Aelian. *Var. Hist.* III, 17.

conservava, quale capo del *ghènos* degli Androclidi, il titolo nominale di re [290], indusse il tiranno locale Melancoma ad abbandonare il potere [291], polemizzò con la fazione che aveva cacciato dalla città il legislatore Ermodoro [292] e ricevette l'incarico di dare nuove leggi ad Efeso, che declinò senza esitazioni [293]; tutti i «cosiddetti pitagorici», e cioè gli scienziati crotoniati, parteciparono attivamente alla vita politica della potente città italiota, della quale furono l'aristocrazia dominante fino al momento in cui ne furono espulsi [294]; Parmenide fu il legislatore della sua città [295], e ne fu anche il capo politico per molti anni [296]; Empedocle capeggiò la fazione democratica di Agrigento [297], segnalandosi per i discorsi [298] e per l'intensa attività politica [299], pose fine ad un esperimento oligarchico durato tre anni [300] esiliando i nobili che avevano governato fino allora [301] e riportando la concordia in città [302], poi rifiutò la promozione (allora assai frequente) da *leader* popolare a tiranno [303], e finì la sua vita in esilio perché i nobili discen-

[290] ANTISTH. *Success.* ap. DIOG. L. IX, 6.

[291] CLEM. *Str.* I, 65.

[292] HERACL. fr. 121. Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., pp. 217-8; R. Schottlaender, 'Heraklits angeblicher Aristokratismus', *Klio*, 1965, pp. 23-9, alle pp. 25-6.

[293] DIOG. L. IX, 2.

[294] DICAEARCH. *V. Pyth.* frr. 29, 31 Müller; ARISTOXEN. *V. Pyth.* frr. 8, 9, 11 Müller; APOLLON. TYAN. ap. IAMBL. *V. Pyth.* 254-263. Si vedano in proposito: K. von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, New York, 1940; E.L. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942; Delatte, *Essai* cit.

[295] SPEUSIPP. *De Philos.* ap. DIOG. IX, 23; PLUTARCH. *Adv. Colot.* 32,4,1126 A. Cfr. E. Lepore, 'Elea e l'eredità di Sibari', *La parola del passato*, 1966, pp. 255 sgg., alle pp. 268-9.

[296] STRAB. VI, 1,1,252. Cfr. E. Lepore, 'Strutture della colonizzazione focea in occidente', *La parola del passato*, 1970, pp. 19 sgg., alle pp. 53-4.

[297] TIM. fr. 88 a Müller.

[298] ARISTOT. *De poet.* fr. 70 Rose; DIOG. L. VIII, 65.

[299] TIM. fr. 88 Müller; DIOG. L. VIII, 64.

[300] DIOG. L. VIII, 66.

[301] PLUT. *Adv. Col.* 32,4,1126 B.

[302] NEANTH. ap. DIOG. L. VIII, 72.

[303] ARIST. *Soph.* fr. 66 Rose; XANTH. *De Emped.* fr. 30 Müller.

denti dagli espulsi gli impedirono a loro volta di rientrare dai suoi viaggi nel Peloponneso [304]. Che uomini di questo stampo parlassero di «potere», di «giustizia», di «isonomia» e di «monarchia» al solo scopo di usare metafore efficaci nel contesto di un discorso di pura scienza, è cosa che a mio modo di vedere supera ogni limite di credibilità.

3. Per essere esatti, a me sembra impossibile credere che sia mai esistito un solo Greco estraneo agli interessi politici. Una valente studiosa francese ha scritto non molto tempo fa:

Sono i Greci che hanno inventato la politica. Indipendentemente dalla parola «politica», tutti i termini della scienza politica odierna hanno un'origine greca: democrazia, aristocrazia, monarchia, plutocrazia, oligarchia, tirannia. Solo la dittatura è d'origine romana. Anche questa non aveva nella Roma antica il senso di cui si è poi caricata quando uomini come Silla e Cesare ne han fatto una versione romana della tirannia greca. Soprattutto furono i Greci quelli che per primi han portato la riflessione sui problemi dello Stato, del suo governo, dei rapporti tra i differenti gruppi sociali, del funzionamento delle istituzioni. La loro influenza si è fatta sentire con molta forza fino all'alba del XX secolo, presso gli uomini politici come presso i teorici nutriti di cultura classica, greca o romana. Per quale ragione l'Antichità, e più particolarmente l'Antichità greca, è stata il tempio della scienza politica? La risposta s'impone ben presto: perché i Greci sono stati i primi tra tutti i gruppi umani ad elaborare un tipo di Stato che esigeva da tutti coloro che ne facevano parte una reale partecipazione alla vita politica, alla vita della città, della *Polis*. All'inizio dell'VIII secolo prima della nostra era, la *Polis*, la città-Stato, appare realmente costituita. Certo, la civilizzazione greca non è la prima ad aver conosciuto il regime dello Stato-città. Gli scavi intrapresi in Mesopotamia, i racconti biblici testimoniano l'esistenza di città nel mondo dell'Asia occidentale. E nella stessa Grecia Micene, Tirinto, Pilo erano pure delle città-Stato. Ma, nelle prime almeno, la città che era il cuore dello Stato era di fatto il dominio del re, dio o sacerdote, che non conosceva altri che sudditi. Al contrario, ciò che distingue, a partire dall'VIII secolo, la *Polis* greca dagli altri tipi di Stato, è che i *politai*, i cittadini, quando sono riuniti, quando formano l'*ecclesìa*, hanno il diritto di discutere degli affari dello Stato. Questo diritto può

[304] Diog. L. VIII, 66.

essere più o meno efficace, ma esiste sempre. Ciò spiega perché la politica abbia potuto così appassionare i Greci e la scienza politica nascere fra loro [305].

Questa divergenza di fondo tra la mentalità dei Greci e quella di tutti gli altri popoli contemporanei non è certo una scoperta di Claude Mossé, della quale abbiamo riportato le parole, né di Santo Mazzarino, che vent'anni prima di lei aveva dimostrato con argomenti inconfutabili il carattere prettamente greco della *polis* [306] e il peso del tutto marginale dell'apporto orientale alla sua formazione [307], né di qualsiasi altro storico moderno: Greci e barbari l'avevano capita molto presto, e lo dicevano a chiare lettere. Ciro, il primo re di Persia, sapeva molto bene che il carattere tipico dei Greci, quello che squisitamente li distingueva dal resto dell'umanità, era la presenza dell'agorà [308], la vita politica svolta all'aperto e pubblicamente [309], tanto è vero che rispondeva agli ammonimenti dell'inviato di Sparta: «finora non mi hanno mai fatto paura uomini che tengono nel bel mezzo della loro città un luogo nel quale si riuniscono per scambiarsi falsi giuramenti e ingannarsi a vicenda» [310]. Questa perplessità persiana nei riguardi della larga partecipazione alla vita politica da parte dei Greci era diventata un luogo comune al tempo delle guerre mediche, come ci mostra chiaramente quel passaggio dei *Persiani* di Eschilo in cui Atossa, appresa la vittoria dei Greci a Salamina, e immaginando che sia dovuta al genio di un grande generale, chiede: «chi è il loro pastore, il comandante in capo della loro armata?»; e si sente rispondere dal coro: «essi non ammettono di essere schiavi e soggetti di nessuno» [311]. Da parte greca Isocrate, per fare solo un

[305] Cl. Mossé, *Histoire des doctrines politiques en Grèce*, Paris, 1969 (cito dalla trad. it., *Le dottrine politiche in Grecia*, D'Anna, 1973, pp. 13-4).
[306] *Fra oriente e occidente* cit., pp. 206 sgg.
[307] Ivi, 213 sgg.
[308] R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris, 1951, p. 281; Mazzarino, op. cit., p. 164.
[309] Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci* cit., p. 12.
[310] Herod. I, 153. Cfr. Mazzarino, op. cit., p. 208; K. Polanyi, *The Livelihood of Man*, New York, 1977, pp. 159 sgg.
[311] Aesch. *Pers.* 241-2. Cfr. Ferguson, *Utopias* cit., p. 26.

esempio, diceva a Filippo II di Macedonia: «i Greci non sono abituati a sopportare la monarchia, gli altri popoli invece non riescono a dare un ordine alla propria vita senza questa forma di governo» [312]. Aristotele nella *Politica* mostrava di ritenere connaturata con la stirpe ellenica la libertà politica per ragioni di posizione geografica [313]; e non posso dare torto a quegli storici che hanno visto nella definizione aristotelica dell'uomo come «animale naturalmente politico» [314] un riferimento più al carattere greco che all'umanità in generale [315].

A questa caratteristica generica dei Greci possiamo aggiungere alcuni fatti più specifici: la sapienza arcaica nasce in Ionia, patria della *polis*; si sviluppa poi in città che si sono liberate da tiranni (Mileto, Efeso, Agrigento) o che vittoriosamente reagiscono a tentativi di tirannide (Crotone) o che grazie ai loro ordinamenti sono sempre riuscite a conservarsi libere da tirannide (Vele); e si sviluppa di pari passo con le istituzioni politiche isonomiche, con la sempre più ampia partecipazione dei cittadini alla cosa pubblica. Scriveva, ad esempio, Enzo Paci:

> *Il problema della città conduce alla filosofia* e la filosofia a sua volta conduce alle riforme e alla trasformazione della vita della città e dei suoi fondamenti religiosi etici e sociali. Da vari punti di vista ed in vario modo i filosofi diventeranno così *i teorici e i critici della polis* e la filosofia dovrà rinnovare l'idea della polis e scontrarsi con la concezione della vita già codificata e tradizionalmente accettata dalla città-Stato [316].

E con estrema acutezza Vernant:

> Avvento della Polis, nascita della filosofia: tra i due ordini di fenomeni i legami sono troppo stretti perché il pensiero razionale non appaia, alle sue origini, solidale con le strutture sociali e mentali proprie

[312] Isocr. 5,107. Cfr. Mossé, *Histoire* cit., p. 83.
[313] Arist. *Pol.* 1327 b 23-33.
[314] Ivi, 1253 a 2-3.
[315] G. Pugliese Carratelli, 'La città platonica', *La parola del passato*, 1946, pp. 6-21, alla p. 6; Ehrenberg, l. cit.; Vernant, *Les origines* cit., p. 127.
[316] Paci, *Storia del pensiero* cit., p. 30.

della città greca. Così ricollocata nella storia, la filosofia si spoglia di quel carattere di rivelazione assoluta che le è stato prestato salutando nella giovane scienza degli Ioni la ragione extratemporale venuta a incarnarsi nel Tempo. [...] Nascendo a Mileto, la filosofia è radicata in questo pensiero politico, del quale traduce le preoccupazioni fondamentali e al quale attinge una parte del proprio vocabolario. [...] La ragione greca è quella che in modo positivo, riflessivo, metodico, permette di agire sugli uomini, non di trasformare la natura. Nei suoi limiti come nelle sue innovazioni, essa è figlia della città [317].

La linea di Vernant, che non è rimasta senza eco negli ultimi anni [318], confluisce con quella di Gregory Vlastos e di Guido Fassò che ritrova nel pensiero arcaico una «naturalizzazione della giustizia» [319], una «trasposizione del concetto di ordine giuridico dal mondo dell'uomo a quello della natura» [320]: ne esce una applicazione all'intera sapienza prepericlea dell'interpretazione ripetutamente data al frammento 1 di Anassimandro (da Wilhelm Nestle [321] fino a Giorgio Colli [322]) nel senso che «il cosmo è una polis»; e la parola conclusiva in materia può essere quella di Arnold Ehrhardt, che, dando sostanza e concretezza alla presenza del linguaggio politico negli scritti dei primi fisiologi, così sintetizzò la questione:

La tesi, già attestata nella filosofia classica, che *il cosmo era una polis*, [...] non era una vuota formula. Dato che in esso il Nomos universale possedeva una validità incontrastata, il cosmo era addirittura la polis ideale; e la costituzione di una città umana, che, come era doveroso, cercava di copiare questo Nomos, modellava la polis come un'immagine in piccolo del cosmo [323].

[317] Vernant, *Les origines* cit., pp. 127-9.

[318] Lévêque-Vidal Naquet, *Clisthène* cit., p. 89; Montuori, 'Cosmogonie orientali' cit., p. 101; 'Sul processo di Anassagora', *De Homine*, 1967, pp. 103-48, alla pp. 140-1; *Socrate* cit., pp. 236-8; Gentili, 'La giustizia del mare' cit., p. 160; Silvestre Pinto, 'Momenti' cit., pp. 160-6.

[319] Vlastos, 'Equality and Justice' cit., pp. 83 sgg.

[320] Fassò, *Storia* cit., p. 23.

[321] *Vom Mythos zum Logos* cit., pp. 84 sgg.

[322] *La sapienza greca* cit., II, p. 33.

[323] Ehrhardt, *Politische Metaphysik* cit., p. 155.

«Ricollocare la filosofia nella storia» ha detto Vernant; «il cosmo come polis ideale» ha scritto Ehrhardt: in queste poche parole sta la chiave del linguaggio politico applicato alla natura dai presocratici più antichi. Ricollocare quei sapienti nella storia significa, come suggeriva oltre trent'anni fa Victor Ehrenberg, abbandonare «il vecchio metodo di aggiungere alla storia politica dei capitoli distinti dedicati alla letteratura, all'arte, alla religione, ecc.», rinunciare alle sintesi a priori sul tipo della *Geistesgeschichte* o della «sua sorella americana, la *History of Ideas*», che presentano «il doppio pericolo di eliminare la storia politica e di trascurare perciò la realtà storica in genere» [324]. Vedere il cosmo, di cui i loro scritti parlano, «come polis ideale», vuol dire riconoscere una volta per tutte che Platone aveva ragione quando vedeva in quel cosmo un mito paradigmatico, una natura ideale modellata in modo da fare a sua volta da modello alle costituzioni delle singole città greche. E non va dimenticato, sempre per rimanere all'insegnamento di Ehrenberg, che «la natura degli stati è troppo varia nelle varie età e in popoli differenti» [325] perché si possa credere che i sapienti arcaici costruissero tutti un unico cosmo, un modello unico valevole per tutte le città possibili, come più o meno pensava Vlastos: ognuno di essi va invece analizzato nel momento in cui costruisce il *suo tipico* paradigma, la *sua tipica* natura ideale, destinato a dare il *suo tipico* insegnamento politico in *quella determinata* situazione di *quella determinata* città, che è poi sempre la città di cui il sapiente in questione è cittadino e statista. Solo la schematizzazione aristotelica, e più ancora l'imperdonabile equivoco che ha indotto i moderni a scambiare quella schematizzazione per storia della filosofia, hanno consentito che ai primi scienziati occidentali venisse attribuito uno scopo di pura scienza che si presenta col suo vero volto praticamente solo da Aristotele in poi.

4. Un dubbio potrebbe rimanerci a proposito della lettura aristotelica dei presocratici, ed è questo. Aristotele, scienziato puro in tanti scritti, fu nella *Politica* un autentico teorico dello Stato e

[324] Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci* cit., p. 343.
[325] Ivi, p. 344.

delle sue forme; e come tale non poté sottrarsi all'inveterata abitudine presocratico-platonica di trarre qualche volta dalla natura i modelli delle costruzioni sociali. Ad esempio, il differente modo di vita delle varie specie animali giustifica l'analoga differenza tra le molte popolazioni umane [326], e il fatto che gli animali si mangino tra loro giustifica che l'uomo a sua volta li mangi [327]; come ci sono due tipi di venti, così ci sono anche due tipi di governi [328]; e lo Stato, come in Alcmeone e in Platone, viene ripetutamente paragonato all'individuo animale, sia perché come lui è fatto di molte parti [329], sia perché ha la classe dirigente come l'animale ha l'anima [330], sia perché, come animali e piante, non può eccedere una certa grandezza [331], sia perché in esso le cose indispensabili all'esistenza del tutto non sono parti del tutto, come avviene anche negli organismi viventi [332], sia perché ciò che è migliore per l'individuo lo è anche per la comunità [333], e sia infine perché lo scopo a cui tende l'uomo migliore è anche quello a cui tende lo Stato migliore [334]. Si tratta di analogie diverse nella forma da quelle presenti nei sapienti arcaici, perché esprimono entrambi i termini, anziché sottintendere quello politico e alludervi mediante il lessico appropriato alle cose sociali: Aristotele procede come Omero, come Menenio Agrippa, come Platone; ma nella sostanza si tratta sempre di un modello naturale destinato a giustificare un fatto politico. Ci domandiamo allora: come mai Platone e Aristotele, che avevano entrambi ereditato (sia pure modificandone la forma) il paradigma naturale a scopo politico presente nel pensiero arcaico, si comportarono poi in modo così diverso quando si riferirono ad esso per paragonarlo con le proprie dottrine? Perché Platone riportò e addirittura mise in evidenza il modo antropo-

[326] ARIST. *Pol.* 1256 a 23-30.
[327] Ivi, b 10 sgg.
[328] Ivi, 1290 a 13-16.
[329] Ivi, 1290 b 25-39.
[330] Ivi, 1291 a 24-28.
[331] Ivi, 1326 a 35 - b 12.
[332] Ivi, 1328 a 21-28.
[333] Ivi, 1333 b 37-38.
[334] Ivi, 1334 a 11-12.

morfico usato da Parmenide, da Eraclìto e da Empedocle per parlare della natura, e Aristotele espunse accuratamente quel tipo di lessico dalle sue frequenti citazioni dei presocratici, e anzi è sembrato a qualche storico moderno [335] che mostrasse un certo fastidio quando lo incontrava? Perché Platone si ricordò dei sapienti antichi quando trattava di etica e di politica, e Aristotele confinò i loro pensieri sulla natura nei suoi trattati fisici e metafisici, dimenticandosi di quei pensieri nell'*Etica* e nella *Politica*, dove pure comparivano procedimenti sostanzialmente analoghi?

La risposta a questi quesiti richiede un ultimo tocco al discorso che concerne la diversa mentalità intercorrente tra gli arcaici e Aristotele, e in certa misura tra Aristotele stesso e Platone. Si tratta di parlare del concetto di *pubblico* che essi avevano, e cioè di come concepivano la pubblicazione del proprio discorso e di quello altrui: ma per parlare di *pubblico* e di *pubblicazione* è necessario parlare prima di *trasmissione* del discorso e del sapere; e gli ultimi decenni sono stati assai fruttuosi nel campo degli studi su questo argomento, perché di trasmissione orale e scritta, di uditorio e di lettori, gli storici della Grecia antica hanno parlato a lungo e con estrema precisione. Oralità e scrittura, uditorio e scuola, pubblico profano e pubblico specializzato, sono in ultima analisi le categorie che ci permetteranno di trovare la spiegazione ultima del grande equivoco che ha impedito per tanti secoli una corretta lettura del discorso arcaico sulla natura dell'universo e sulla natura dell'uomo.

Dalla sapienza orale alla diffusione del sapere mediante libri

1. Già l'abate d'Aubignac e Giambattista Vico avevano avuto sentore del carattere orale della poesia omerica [336]; più tardi un viaggiatore entusiasta della seconda metà del settecento, Robert Wood, aveva visitato le sponde dell'Egeo e, ascoltando le intonazioni e osservando le mimiche di quelle popolazioni, aveva intuito

[335] Jaeger, *Paideia* cit., p. 298.

[336] L.E. Rossi, 'I poemi omerici come testimonianza di poesia orale', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., I, pp. 73-147, alla p. 73.

in esse un'antichissima tradizione di canti e di danze che tramandavano epopee e miti con scarso o inesistente ricorso alla fissazione per iscritto della parola [337]; ma fu certamente Friedrich August Wolf a sostenere l'oralità omerica in base ad argomenti rigorosamente filologici [338]. Le ricerche wolfiane, vero inizio della moderna critica omerica, ebbero sotto questo aspetto un'eco assai tenue nel secolo scorso: in una prima fase l'utilizzazione concreta della scoperta venne ostacolata dall'ignoranza della storia greca prearcaica, che costringeva lo stesso Wolf e i suoi successori a leggere Omero da un punto di vista «stilistico» e quindi puramente estetico; più tardi, paradossalmente, furono proprio le scoperte archeologiche iniziate da Schliemann a impedire la lettura dei poemi epici come testimonianze di una fase pre-letteraria, favorendo invece la loro utilizzazione come storia degli avvenimenti politici e militari prima ignorati [339]. L'unico a riprendere il tema della contrapposizione tra poesia orale greca e poesia letteraria moderna fu forse Jacob Burckhardt [340]: la sua linea storica [341], che lo portava a guardare il mondo greco non più come una civiltà dal profilo preciso (alla Winckelmann, per intenderci), ma come una realtà dalle molte sfaccettature spesso in contrasto reciproco (ed è inutile ricordare la sua profonda influenza sul giovane Nietzsche e sul suo modo di cogliere i conflitti interni della spiritualità ellenica) [342], gli consentiva di vedere con una certa spregiudicatezza anche questo aspetto poco studiato dell'epica antica. Bisogna però aspettare fino agli anni venti del nostro secolo perché cominci finalmente, con Milman Parry, la vera e propria analisi sincronica dei testi omerici come composizioni orali, tramandate di generazione in generazione solo attraverso la memoria: tramite questo

[337] R. Wood, *An Essay on the Original Genius of Homer*, London, 1769.

[338] F. A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*, Halle, 1795.

[339] Rossi, 'I poemi' cit., p. 74.

[340] *Griechische Kulturgeschichte*, III, Berlin-Stuttgart, 1900², pp. 185 sgg.

[341] Sulla quale si veda K. Joël, *Jacob Burckhardt als Geschichtphilosoph*, Basel, 1918.

[342] Ivi, pp. 16 e 37.

tipo di indagine Parry dimostrò che il ritmo, il canto e le formule, e cioè gli elementi più tipici della composizione omerica, avevano lo scopo di rendere più agevole la memorizzazione [343]. Gli ultimi trent'anni sono stati particolarmente fecondi per quanto concerne l'analisi del passaggio della cultura greca dall'oralità pura dell'epoca postmicenea alla pubblicazione orale del periodo classico, e da questa all'ampia diffusione del libro caratteristica dell'ellenismo: Eric Turner, Eric Havelock e (per rientrare in Italia) il cenacolo urbinate riunito attorno a Bruno Gentili hanno approfondito questa tematica fino a fornirci alcune idee molto precise sull'influenza che l'avanzare della scrittura ha avuto nell'evoluzione di fondo del sapere antico, con riferimento ai suoi vari settori. Il settore della scienza e della filosofia è stato, *more solito*, toccato meno direttamente degli altri da questo metodo di ricerca; e la causa va attribuita ancora una volta alla sacra indignazione che assale gli studiosi di matrice filosofica ogni volta che si propone loro di seppellire definitivamente la *Geistesgeschichte* hegeliana e la *History of Ideas* positivistica. Non è comunque più possibile, a mio avviso, continuare a studiare la nascita e l'evoluzione delle scienze antiche senza tenere conto delle luci che si sono accese nei territori limitrofi, e cioè nelle ricerche sulla poesia, sulla storiografia, sull'oratoria, sulla religione e sul diritto: in questo senso dicevo poco più sopra che i concetti di pubblico e di pubblicazione sono le chiavi interpretative atte a chiarirci la riscontrata incomunicabilità tra il pensiero arcaico e la lettura aristotelica di esso.

Havelock [344] ha analizzato il primo libro dell'*Iliade* per mostrare quanto la procedura del poeta sia lontana dall'immagine estetizzante che su Omero ci è stata tramandata per secoli: guardata «dall'altra estremità del cannocchiale» essa si rivela «non come un'opera di fantasia creatrice, bensì come una compilazione di

[343] Gli scritti di Milman Parry sono stati raccolti da Adam Parry nel volume *The Making of Homeric Verse*, Oxford, 1971. Rimando all'utile rassegna di Joseph Russo, 'The Meaning of Oral Poetry. The Collected Papers of Milman Parry: a Critical Re-assestment', *Quaderni urbinati*, N. 12, 1971, pp. 27-39: l'elenco degli scritti è alla nota 1.

[344] *Cultura orale* cit., pp. 52 sgg.

precetti tradizionali» [345], in quanto ogni frase pronunciata da un uomo o da un dio contiene formulazioni di diritto pubblico, di ritualità religiosa, di consuetudine sociale, e la giornata che si consuma nell'ambito del libro è a tutti gli effetti una giornata esemplare, sia in senso positivo che negativo, perché «i personaggi, nell'atto in cui parlano o agiscono, rivelano continuamente il pubblico apparato del governo politico e anche il codice privato dei rapporti personali tra amici e nemici, uomini e donne, nell'ambito della famiglia e tra famiglie diverse» [346]. Le ragioni di questo carattere pedagogico (o, come si esprime Havelock, «enciclopedico») dei poemi omerici sono strettamente legate all'assenza della scrittura, assenza che trasforma la poesia nel luogo di «immagazzinamento culturale» [347] della società che ne fruisce. Assai illuminante è questo esempio fornito da Luigi Enrico Rossi:

> Un confronto con la narrativa moderna. Se un personaggio s'inginocchia e prega, il narratore difficilmente riporterà l'intero testo dell'«Ave Maria»: tale testo è depositato altrove, c'è un «luogo» che lo conserva come contenuto culturale, diverso e lontano dal testo del romanzo; basterà il titolo della preghiera, o anche un'allusione più vaga. Diversamente il poeta epico: il sacerdote Crise prega Apollo [...] con una preghiera che è riportata per intero, le cui formule di celebrazione e invocazione si ripeteranno tante altre volte nei poemi. La funzione è allo stesso tempo *descrittiva* e *normativa*: come si prega, come si deve pregare. E così per tutto il resto. Omero, con l'includere tutti questi elementi nel suo tessuto narrativo, crea un deposito di «comunicazione riservata» [348].

L'«enciclopedia omerica» [349] va dunque intesa in questo senso: che la tradizione orale poetica non è (come nelle estetiche moderne di tipo crociano) fine a se stessa, ma contiene e fonda nelle sue formule e nei suoi ritmi due altre tradizioni orali: da un lato

[345] Ivi, p. 53.
[346] Ivi, pp. 64-5.
[347] Havelock, *The Greek Concept of Justice* cit., pp. 10 sgg.
[348] Rossi, 'I poemi' cit., p. 89.
[349] Havelock, *Cultura orale* cit., p. 49; 77-8; cfr. Rossi, op. cit., pp. 87 sgg.

quella religiosa (le consuetudini rituali, che si tramandano meglio se contenute nei versi); dall'altro quella giurisprudenziale (il diritto consuetudinario, *thémis*, chiamato col suo nome nei momenti più solenni, vuoi sottolineando un'azione pubblica con la formula «come è diritto, *è thémis estì*» [350], vuoi giustificando il rifiuto di un'altra in quanto «non è diritto, *u thémis estì*») [351]. Come gli antichi fino a Platone colsero assai bene [352], Omero era la sintesi di tutte le nozioni che in epoca orale era indispensabile conoscere per vivere secondo la *thémis* politica e religiosa, e cioè secondo l'usanza tradizionale: sarà solo con Aristotele e con gli alessandrini, e cioè col diffondersi del libro come strumento di insegnamento, che la funzione educativa di Omero verrà a mancare; e allora si comincerà a cercare nell'*Iliade* e nell'*Odissea* la «raffinatezza» (*astêion*) [353], la sapiente bellezza delle immagini verbali.

2. La scrittura, apporto dei Fenici, entrò nel mondo greco nella sua forma alfabetica (non dimentichiamo che in epoca micenea la Grecia aveva conosciuto la scrittura sillabica detta oggi «lineare B») in un momento difficilmente precisabile dell'ottavo secolo: personalmente sono convinto che il metodo di Rhys Carpenter, per il quale non esistono ragioni valide per disgiungere l'introduzione della scrittura alfabetica dalla data dei primi documenti di essa in nostro possesso, e cioè dal venticinquennio 725-700 [354], sia ineccepibile; ma in un campo come questo l'ultima parola va sempre lasciata agli archeologi e agli epigrafisti. Ciò che sembra indiscusso è che il settimo secolo, che vede la scrittura riguadagnare faticosamente il terreno perduto nel medio evo ellenico, non

[350] *Il.* IX, 33; 276; *Od.* III, 45.

[351] *Il.* XXIII, 44. Cfr. A. Mele, 'Elementi formativi degli ethne greci e assetti politico-sociali', in *Storia e civiltà* cit., pp. 25-72, alle pp. 57-64.

[352] Havelock, *Cultura orale* cit., pp. 36 sgg.

[353] G. Morpurgo Tagliabue, *Linguistica e stilistica in Aristotele*, Ed. Ateneo, 1967, pp. 239 sgg.

[354] R. Carpenter, 'The Antiquity of the Greek Alphabet', *The American Journal of Archaeology*, 1933, pp. 8-29; 'The Greek Alphabet Again', ivi, 1938, pp. 58-69.

ci dà che scarse e brevi epigrafi [355]: le tre grandi tradizioni orali, non più fuse e coagulate in un'epica insufficiente a contenerle nella loro interezza, cominciano a metter radici fuori del *corpus* omerico, che pure ne rimane il massimo e autorevole testo pubblico. Nel campo della poesia, la lingua ionico-attica dei primi lirici, fino a Tirteo, ci lascia intendere che i loro versi vengono tramandati a voce, e che chi li tramanda li volge nel proprio dialetto e in quello del proprio uditorio [356]: l'oralità dei lirici arcaici (dopo la possibile eccezione di Esiodo, che secondo certi [357] avrebbe già messo per iscritto i suoi versi) è stata dimostrata da Bruno Gentili [358] con una serie di argomenti, il più decisivo dei quali è l'evidente carattere mnemonico, e non estetico-creativo, che fa dei lirici più antichi i continuatori di Omero [359]. Nel dominio della religione, i rituali delle singole città continuarono a comprendere la recitazione di brani poetici, sia epici che lirici [360], rivelando l'origine rituale dei miti poetici; e anche il culto dionisiaco non sembra fornirci ancora formule affidate alla scrittura. Nel settore giu-

[355] Cfr. C.O. Pavese, *Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica*, Ed. Ateneo, 1972, p. 68, n. 41.

[356] Ivi, pp. 61 sgg.

[357] T.B.L. Webster, *From Mycenae to Homer*, London, 1958, pp. 273-5; Havelock, *Cultura orale* cit., p. 243; M.L. West, *Hesiod: Theogony*, Oxford, 1966, pp. 40-1; 'La formazione culturale' cit., pp. 256-7.

[358] 'L'interpretazione dei lirici greci arcaici nella dimensione del nostro tempo. Sincronia e diacronia nello studio di una cultura orale', *Quaderni Urbinati di cultura classica*, N. 8, 1969, pp. 7-21; 'Lirica greca arcaica e tardo arcaica', in AA.VV., *Introduzione allo studio della cultura classica*, I, Marzorati, 1972, pp. 57-105; 'Storicità della lirica', cit.; 'Problèmes de la culture orale: la poésie orale de la Grèce archaïque et la poésie d'improvisation du XVIIIèmè siècle en Italie', in *Actes du 8e Congrès de la Fédération Internationale des Études Classiques*, Budapest, 1979 (cito dalla trad, it., 'Lo statuto dell'oralità e il discorso poetico del biasimo e della lode', *Xenia*, 1981, N. 1, pp. 13-23, alle pp. 13-6).

[359] 'Storicità della lirica' cit., pp. 405-6; 427. Sulla sopravvivenza della tecnica formulare omerica nella lirica, si veda: P. Giannini, 'Espressioni formulari nell'elegia greca arcaica', *Quaderni urbinati*, N. 16, 1973, pp. 7-78; Rossi, 'I poemi' cit., pp. 126 sgg.

[360] M.I. Finley, *The World of Odysseus*, New York, 1977 (cito dalla trad. it., *Il mondo di Odisseo*, Laterza, 1978, p. 29).

ridico, tenendo conto del carattere leggendario di legislatori come Zaleuco e Diocle [361], possiamo affermare che il diritto consuetudinario è pressoché sovrano e che la giustizia è ancora *thémis, thesmòs*, legge non scritta [362].

L'ultimo ventennio del settimo secolo, che vede comparire i codici di Draconte e di Caronda e la *kyrbis* di Chio, assistendo anche al primo fissarsi della poesia in documenti scritti (probabilmente con Alcmane, le cui composizioni corali ci sono pervenute nella lingua stessa del poeta) [363], è forse il momento cruciale; e il diffondersi del papiro (*biblíon* o *déltos*) agli inizi del secolo successivo [364] rende meno eccezionale la stesura di lunghi documenti. Il sesto secolo vede le costituzioni scritte estendersi a poco a poco in tutto il mondo greco (fatta eccezione per Sparta, dove anzi la scrittura delle leggi è proibita) [365], con particolare riguardo ai codici di Solone ad Atene e di Pittaco a Mitilene [366]: anche se può ritenersi esagerata l'identificazione tra codificazione scritta e avanzata democratica [367], la domanda di leggi scritte è innegabilmente anche domanda di limitazione dei poteri discrezionali dei giudici

[361] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., I, pp. 467-9; L. Braccesi, 'Le tirannidi e gli sviluppi politici ed economico-sociali', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., II, pp. 329-82, alle pp. 377-8.

[362] Rimando, per questa complessa materia, a: G. Glotz, *La cité grecque*, Paris, 1953², pp. 158-65; De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 81-104; J. De Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, 1971, pp. 25-49; E. Lepore, 'Città-stato e movimenti coloniali: struttura e dinamica sociale', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., I, pp. 183-253, alle pp. 183-203; G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*, Liguori, 1979, pp. 33-49.

[363] Pavese, *Tradizioni e generi* cit., p. 64, note.

[364] H.M. e N.K. Chadwick, *The Growth of Literature*, Cambridge, 1932, I, pp. 496-9.

[365] Plut. *Lic.* 13.

[366] Per le prime costituzioni scritte si vedano: E. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia*, II, Milano-Roma-Napoli, 1927, pp. 24-54; De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 466-73; Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci* cit., pp. 76 sgg.; M. Mühl, 'Die Gesetze des Zaleucos und Charondas', *Klio*, 1968, pp. 105 sgg.

[367] G. Pugliese Carratelli, 'La democrazia nel mondo greco', *L'Acropoli*, marzo-aprile 1945, pp. 153-66 (cito da *Scritti sul mondo antico* cit., pp. 395 sgg., alle pp. 400-1); De Romilly, *La loi* cit., pp. 11-3.

di estrazione aristocratica [368]. Compaiono le tavolette orfiche [369] e i fantomatici «libri segreti» dei pitagorici, divulgati più tardi da Filolao [370]: anche la tradizione religiosa, dunque, passa su papiro e su legno. Ad Atene sotto Pisistrato i poemi omerici vengono messi per iscritto [371]: nell'oralità pura della parte originaria cominciano a inserirsi quelle sezioni composte direttamente su tavoletta che dànno al testo in nostro possesso un carattere così evidentemente misto [372]; e ad esse appartiene a mio avviso l'accenno alla scrittura contenuto nella storia di Bellerofonte narrata da Glauco a Diomede [373], che deve aver messo in serio imbarazzo gli storici, se alcuni hanno negato che di scrittura si trattasse davvero [374] e altri hanno creduto di vedervi una reminiscenza dei segni sillabici micenei [375]. L'oralità della lirica è ormai seriamente intaccata: si tratta, in effetti, di poesia «aurale» [376], imperniata sulla pubblica lettura del manoscritto; ma esaminando attentamente certi frammenti di Solone, di Teognide, di Anacreonte, e perfino certi brevi carmi di Pindaro e di Bacchilide, è possibile rendersi conto che sono stati prima improvvisati e poi messi per iscritto, come accadeva nel secolo precedente (anche se maggiore era il

[368] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., p. 466; Ehrenberg, *Lo Stato* cit., pp. 84-5; De Romilly, op. cit., pp. 13 sgg.

[369] Eur. *Alc.* 967-8; *Hipp.* 953-4; Plat. *Resp.* 364 E. Cfr. G. Colli, *La sapienza greca* cit., I, pp. 130-1.

[370] Diog.L. VIII, 85; Iambl. *V.Pyth.* 199.

[371] R. Merkelbach, 'Die pisistratische Redaktion der homerischen Gedichte', *Rheinisches Museum für klassische Philologie*, 1952, pp. 23-47; J.A. Davison, 'Peisistratos and Homer', *Transactions of the American Philological Association*, 1955, pp. 1-21.

[372] Cfr. G.S. Kirk, *Homer and the Oral Tradition*, Cambridge, 1976; Rossi, 'I poemi' cit., pp. 118 sgg.

[373] *Il.* VI, 168-9.

[374] Rossi, 'I poemi' cit., p. 93.

[375] M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione greca*, I, *Continuità della tradizione poetica dall'età micenea ai primi documenti*, Roma, 1971, p. 148; L. Heilmann, 'L'alfabeto e la pronuncia del greco', in *Introduzione allo studio della cultura classica* cit., II, pp. 335-62, alla p. 341.

[376] Gentili, *Storicità della lirica* cit., p. 392; Rossi, 'I poemi' cit., p. 132. Sulla fase della pubblicazione orale, cfr. E.G. Turner, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, London, 1952, pp. 16-8.

lasso di tempo tra le due operazioni) a qualche composizione monodica di Alceo o di Saffo [377]. Accanto alla poesia, nata come oralità pura [378] ma ora in pieno trapasso dall'oralità alla scrittura, si fa strada la letteratura che nasce come testo scritto, e cioè la prosa, o «logografia» [379]: essa viene dalla Ionia come dalla Ionia era venuta la poesia, ed è così prettamente ionica che scrivono in ionico anche logografi nati e vissuti fuori di quel dialetto [380]. Va comunque ricordato che nel sesto secolo, come anche in buona parte del quinto, la scrittura è un fatto di *élite*: Solone era costretto a mettere in versi il contenuto delle sue leggi «e addirittura assumeva le funzioni di araldo per recitarle alle pubbliche assemblee», fornendoci «un'eloquente testimonianza dell'esistenza in questo periodo di un pubblico analfabeta» [381]; e tale pubblico non si era molto erudito dai tempi di Solone a quelli delle guerre persiane, se è vero che ancora all'epoca di Aristide era difficile impresa ottenere che tutti i votanti favorevoli a un ostracismo scrivessero il nome dell'ostracizzato nell'apposito coccio (*òstrakon*) [382]. Va anche chiarito che la *élite* capace di leggere e di scrivere non coincideva molto con la *élite* detentrice del potere, e cioè con l'aristocrazia: la vasta stesura di costituzioni scritte e isonomiche verificatasi in Ionia nel 499, in occasione della rivolta contro Dario e dell'espulsione dei tiranni a lui legati [383], dovette incontrare grosse difficoltà nell'analfabetismo dei magistrati, se è vero che ad Efeso Eraclìto lamentava l'incapacità di capire un testo scritto (legislativo, come vedremo) proprio da parte dei competenti in materia (e quindi dei giudici e degli eletti a cariche pubbliche) «prima di averlo ascoltato» (e cioè prima che il pubblico lettore, come faceva prima Solone, glie ne desse lettura) [384]. Ari-

[377] Gentili, 'Lo statuto dell'oralità' cit., p. 16.

[378] E.A. Havelock, 'The Preliteracy of the Greeks', *New Literary History*, 1977, N. 3, pp. 369-91, alla p. 373.

[379] Havelock, l. cit.; Adorno, 'La «cultura»' cit., pp. 603 sgg.

[380] Mazzarino, *Il pensiero storico classico* cit., pp. 58-83.

[381] Havelock, 'The Preliteracy' cit., p. 374.

[382] Cfr. Plut. *Arist.* 7; e si veda Havelock, *Cultura orale* cit., p. 269, n. 10.

[383] Herod. V, 37. Cfr. Capizzi, *Eraclito* cit., pp. 48-9.

[384] Heracl. fr. 1. Cfr. op. cit., pp. 38-40.

stotele osservava che i legislatori provenivano dal ceto medio [385]: ma era appunto questo ceto il primo ad essersi impadronito delle lettere, come Havelock ha messo in evidenza:

> Gli inventori e per lungo tempo gli unici fruitori dell'alfabeto erano artigiani e mercanti. Senza dubbio, quando venne il momento, le classi non lavoratrici presero qualche familiarità con le lettere, ma la misura di questo fenomeno rimane problematica, poiché essi avevano scarsi motivi per adoperare tale capacità fino ai decenni intermedi del quinto secolo. I figli dell'artigiano andavano a lavorare in bottega prima della pubertà e, se imparavano le lettere, è là che le imparavano. Il ragazzo della classe superiore, prolungando la sua educazione per tutta l'adolescenza, aveva il tempo di approfondire le arti raffinate, che non includevano la lettura. [...] Durante l'ultima parte del sesto secolo e la prima parte del quinto, quella capacità comincia a diffondersi, sebbene io sospetti che le classi governanti siano state le ultime ad acquistarla; ma si tratta di una capacità di decifrare, piuttosto che di leggere correntemente [386].

Questo concentrarsi dell'alfabetizzazione soprattutto nel ceto medio, con analfabetismo diffuso in alto e in basso, accentua il già rilevato aspetto politico della scrittura: le classi medie, favorite dalla scrittura nel loro lavoro e dalle leggi scritte nella loro aspirazione al potere nella città, esaltano il nuovo mezzo di comunicazione; l'aristocrazia conservatrice, ancorata ai suoi privilegi, e gli strati più arretrati della plebe campagnola, tagliati fuori dal mondo della cultura, diffidano di esso e a volte lo avversano. Questa duplice prospettiva non affiora, per tutta la durata del sesto secolo, a livello di polemica esplicita: si esprime invece nei rifacimenti del mito, che ci sono pervenuti attraverso la tragedia e l'oratoria del secolo successivo. L'origine stessa dell'alfabeto provoca divergenze nel mondo del mito: c'è chi ritiene indigene le lettere, attribuendone l'invenzione ad eroi greci, come Prometeo [387], Palamede [388] o Orfeo [389]; ma altri hanno una vaga no-

[385] ARIST. *Pol.* 1296 a 18-21.

[386] Havelock, 'Preliteracy' cit., pp. 371-2.

[387] AESCH. *Prom.* 460.

[388] EUR. *Palam.* fr. 578 N.²; GORG. *Palam.* 30. Cfr. Untersteiner, *Problemi di filologia* cit., p. 15.

[389] ALCIDAM. *Ulix.* 24, p. 190 Blass.

zione dell'avvenuta importazione dei segni alfabetici ad opera dei Fenici (e allora ne identificano l'inventore in Cadmo) o degli Egizi (ed è questo il caso della tradizione milesia, che abbiamo visto così legata agli apporti scientifici egiziani, e che attribuisce la scoperta a Danao) [390]. Tutti questi miti concordano invece nel presentare l'invenzione come un bene; e tale valutazione è rintracciabile anche nella versione del mito delle Supplici utilizzata da Euripide, dove la redazione scritta delle leggi è considerata la fine della tirannide e l'inizio dell'isonomia [391]. Ma nella variante eschilea dello stesso tema il giudizio è esattamente contrario: il coro contrappone alle leggi umane scritte sulle tavole i tre comandamenti «scritti nel libro sacro della Giustizia» [392] (e cioè le norme di origine divina tramandate a voce); mentre poco dopo il re di Argo, più esplicitamente, afferma che «ascoltare le certezze di una lingua che parla con franchezza» dà maggiori garanzie di quante ne possano offrire «parole scritte su tavolette» o «sigillate in rotoli di papiro» [393]. Quanto al rapporto tra legge scritta e tirannide, è famoso il passo dell'*Antigone* di Sofocle che interpreta il mito di Edipo nel senso di un'identificazione tra la volontà del tiranno Creonte e l'estrinsecazione di tale volontà in decreti scritti: Antigone infatti si oppone a Creonte rivendicando le leggi non scritte e facendole derivare (come ogni tradizione orale) dagli dèi [394]. Per secoli questi miti sono stati letti come espressione di un conflitto tra morale e diritto, o tra diritto naturale e diritto positivo: c'è voluto un trentennio di studi sull'oralità perché potesse uscire un libro come quello recentissimo di Giovanni Cerri su *Legislazione orale e tragedia greca*, e perché nell'introduzione di questo libro si potesse leggere:

La «legge non scritta», cui si richiama Antigone, non è genericamente un imperativo etico o un dovere religioso, che trascendano la leg-

[390] Schol. in DIONYS. THRAC. *Art. Gramm.* p. 183,1. Cfr. Kleingünther, 'Prôtos heuretés' cit., p. 46; Cherniss, 'The History of Ideas' cit., p. 27.

[391] EUR. *Suppl.* 429-37. Cfr. Cerri, *Legislazione orale* cit., pp. 71-4.

[392] AESCH. *Suppl.* 708-9. Cfr. De Romilly, *La loi* cit., p. 36.

[393] Ivi, 946-9. Cfr. Cerri, op. cit., p. 91.

[394] SOPH. *Ant.* 454-5. Cfr. De Romilly, op. cit., pp. 29-35; Cerri, op. cit., pp. 51-62.

ge positiva degli uomini. Denota invece in maniera diretta ed inequivocabile un vero e proprio sistema legislativo di tradizione orale, di cui erano depositari i *ghene*, le grandi casate aristocratiche che avevano dominato la *polis* ateniese nell'età più arcaica e che ancora, in regime di democrazia, ambivano ad esercitare una sorta di egemonia politica. All'opposto, le «leggi scritte», esaltate da Teseo nel suo elogio della democrazia, sono le deliberazioni degli organi costituzionali della *polis*, il cui testo scritto, redatto e conservato a cura dello Stato, garantiva certezza del diritto ed equità nella sua applicazione [395].

Nella seconda metà del quinto secolo, sull'esempio di Euripide, critico severo della poesia orale del passato [396] e considerato da tutti poeta libresco [397], parecchi giovani cominciarono a spender denaro in libri [398], tanto che un settore del mercato era occupato dai banchi dei librai [399]: si prendevano sempre più spesso appunti per ricordare [400], i commercianti tenevano ormai regolarmente un libro dei debiti [401], e gli spettatori delle *Rane* di Aristofane, una commedia che metteva in scena la tenzone drammatica tra i defunti Eschilo ed Euripide, avevano in mano un libretto contenente forse i passi dei due poeti che gli attori avrebbero recitato o parodiato [402]. Ma l'improvvisazione, sempre seguita dalla stesura scritta, non è ancora tramontata: a parte i poeti, che vengono contrapposti ora ai prosatori dotti per la loro ispirazione divina [403], questo procedimento è rintracciabile nelle esercitazioni oratorie di Gorgia e di Crizia, che attestano di avere prima compo-

[395] Cerri, op. cit., p. 13.

[396] EUR. *Med.* 190 sgg. Seguo l'interpretazione di Gentili e Cerri, *Le teorie del discorso storico* cit., p. 26; Gentili, 'Storicità della lirica' cit., p. 395 e n. 157.

[397] Cfr. ARISTOPH. *Ran.* 943 e 1409.

[398] XENOPH. *Mem.* IV, 2,8; *Gnomol. Vatic.* 743, n. 420.

[399] EUPOL. fr. 304 Kock.

[400] PLAT. *Theaet.* 143 A; DIOG.L. VI, 5.

[401] ARISTOPH. *Nub.* 19 sgg.

[402] *Ran.* 1114. L'interpretazione di questo passo è assai controversa, e per l'intera questione preferisco rimandare il lettore a ciò che ne ha scritto L. Woodbury, 'Aristophanes' Frogs and Athenian Literacy', *Transactions of the American Philological Association*, 1976, pp. 349-57.

[403] Havelock, *Cultura orale* cit., pp. 129-30.

sto oralmente e poi messo per iscritto il primo l'*Elogio di Elena* [404], il secondo il decreto di revoca dell'esilio di Alcibiade [405] Non tutte le scuole insegnano ancora la lettura: è di nuovo Aristofane a presentarci nelle *Nuvole* un gruppo di bambini intenti ad apprendere solo musica e ginnastica [406]. La non completa affermazione della tradizione scritta è attestata dal permanere della polemica sulla scrittura, che è solo uscita dal conflitto dei miti, trasformandosi in aperta discussione: da un lato Tucidide contrappone alla composizione orale, alla «gara fatta per l'ascolto di un istante», il libro, «possesso per sempre» delle cognizioni che contiene [407], mentre Democrito ritiene moralmente positivo imparare a leggere e a scrivere [408] e Crizia in un'elegia loda i Fenici (questa volta designati col loro vero nome) per avere scoperto «le lettere dell'alfabeto, aiuto della parola» (*gràmmat'alexìloga*) [409]; dall'altra parte della barricata Enopide di Chio [410] e Antistene [411] giudicano il libro inutile all'anima, Gorgia ripone la verità nel discorso pronunciato a voce, riconoscendo al logo scritto solo la *téchnē* [412], e Aristofane parla di corruzione attraverso i libri [413].

L'alfabetizzazione diffusa, la pratica abituale della composizione scritta, la diffusione del libro su larga scala, sono tutte cose

[404] GORG. *Hel.* 21.

[405] CRIT. fr. 5. Su questa fase di transizione dell'oratoria, si veda D. Lanza, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Napoli, 1979.

[406] ARISTOPH. *Nub.* 961 sgg. Sulla questione dell'alfabetizzazione ad Atene nel quinto secolo si vedano: Turner, *Athenian Books* cit.; F.D. Harvey, 'Literacy in the Athenian Democracy', *Revue des Études Grecques*, 1966, pp. 585-635.

[407] THUC. I, 22,4. Gentili e Cerri (*Le teorie* cit., pp. 22-3, e Gentili, 'Storicità' cit., 395-6) hanno dimostrato che la parola *ktêma* nôn viene usata da Tucidide nel senso astratto di «possesso di nozioni», ma, letteralmente, come «possesso materiale del libro» che consente di rileggerlo ogni volta che è necessario.

[408] DEMOCR. fr. 179.

[409] CRIT. fr. 2, v. 10.

[410] *Gnomol. Vatic.* cit.

[411] DIOG.L. VI, 5.

[412] GORG. *Hel.* 13.

[413] ARISTOPH. *Tagenist.* fr. 490 Kock.

che ci vengono documentate solo a partire dal quarto secolo: nel *Protagora* platonico, accanto ai due maestri ricordati da Aristofane, è comparso il terzo, quello che insegna le lettere dell'alfabeto [414], e le *Leggi* menzionano antologie scolastiche di brani in poesia e in prosa, tra i quali vengono scelti quelli da imparare a memoria [415]; i poeti, sull'esempio di Antimaco di Colofone [416], cominciano a comporre direttamente sulla carta; e Isocrate distribuisce copie dei suoi discorsi a tutti coloro che sono interessati a conoscerne il contenuto [417]. La polemica sulla scrittura si esaurisce con Platone, che nella massa dei discorsi scritti sceglie quelli composti dai filosofi o dai poeti imbevuti di filosofia [418], e che d'altro canto, pur additando il pericolo che la poesia danneggi l'ascoltatore [419], riconosce all'appassionato di poesia il diritto di giustificare (in prosa) la sua arte preferita [420]: come dire che con Platone, e col quarto secolo in genere, la discussione si sposta dai mezzi di espressione e di trasmissione ai contenuti. Le leggi non scritte, abolite ad Atene nel 403 con uno speciale decreto [421], diventano inoperanti; e con esse scompare il fulcro dell'oralità antica, tanto da potersi dire che nel quarto secolo il lungo processo dalla cultura orale alla civiltà della scrittura è ormai compiuto [422].

[414] PLAT. *Prot.* 325 D.

[415] PLAT. *Leg.* 811 A.

[416] Cfr. Pavese, *Tradizioni e generi* cit., p. 212; e soprattutto G. Serrao, 'La genesi del «poeta doctus» e le aspirazioni realistiche nella poetica del primo ellenismo', in AA.VV., *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, Ateneo e Bizzarri, 1978, pp. 911-48, alle pp. 914-5.

[417] ISOCR. 15,193; 12,233. Cfr Untersteiner, *Problemi di filologia* cit., p. 24.

[418] PLAT. *Leg.* 811 CE.

[419] PLAT. *Resp.* 595 B.

[420] Ivi, 607 B-608 B.

[421] Riportato in ANDOC. 1,85. Cfr. Cerri, *Legislazione orale* cit., pp. 96-101.

[422] Non essendo un paleografo, ho attinto le notizie che precedono dalle opere specializzate, tra le quali, oltre a quelle già citate dei Chadwick, di Carpenter, Turner, Havelock, Gentili, Pavese, Rossi e Cerri, vanno menzionate le seguenti: F.G. Kenyon, *Books and Readers in Ancient Greece ad Rome*, Oxford, 1932; L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eight to the Fifth*

3. Ma a questo lungo processo delle tre grandi tradizioni antiche non poté sottrarsi neanche la quarta, la più giovane: la tradizione scientifica. Essa era cominciata a Mileto in fase di oralità pura, dato che Talete non aveva scritto nulla e Anassìmene quasi certamente lo aveva imitato (tanto è vero che di lui si ricordava soltanto la semplice e chiara *léxis*, «dizione») [423], mentre Anassimandro solo alla fine della sua vita doveva avere steso la breve «esposizione riassuntiva» del proprio insegnamento orale di cui ci dà notizia Apollodoro [424]; era passata all'auralità quando Anassagora in forma privata [425], poi Protagora [426], Zenone [427] e ancora Anassagora [428] in pubbliche letture, avevano fatto conoscere i loro libri ad Atene; e aveva raggiunto la fase della pubblicazione vera e propria quando il trattato anassagoreo era stato venduto per una dramma nell'orchestra [429]. La crescente alfabetizzazione si ripercosse necessariamente anche sulla filosofia nel suo processo di

Centuries B.C., Oxford, 1961; J. Vansina, *De la tradition orale*, Tervuren, 1961; J. Platthy, *Sources on the Earliest Greek Libraries*, Amsterdam, 1968; E.G. Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, Oxford, 1961; J.-M. Charrne, 'Lecture et écriture dans la civilisation hellénique', *Revue de Synthèse*, 1976, pp. 219-49; AA.VV. *Communication Arts In the Ancient World*, New York, 1978 (trad. it. *Arte e comunicazione nel mondo antico: guida storica e critica*, Laterza, 1981). Ulteriore bibliografia è fornita da A. Momigliano, *Storiografia su tradizione scritta e storiografia su tradizione orale*, nel suo *Terzo contributo alla storia degli studi classici*, I, Roma, 1966, pp. 13-22. Ringrazio in particolare l'amico Guglielmo Cavallo per i preziosi suggerimenti che mi ha fornito in una materia difficile e lontana dai miei studi abituali.

[423] Diog.L. II, 3. Sull'inesistenza di parole di Anassimene nella testimonianza di Aet. I, 3,4: Havelock, *Cultura orale* cit., p. 319, n. 39; e ora, con ampia discussione, K. Alt, 'Zum Satz des Anaximenes über die Seele', *Hermes*, 1973, pp. 129-64.

[424] Diog.L. II, 2; cfr. Theophr. *Phys. opin.* fr. 2; Themist. *Or.* 36, p. 317.

[425] Plut. *Nic.* 23; cfr. Diog.L. II, 11.

[426] Diog.L. IX, 54.

[427] Plat. *Parm.* 127 AC. Cfr. Untersteiner, *Problemi di filologia* cit., pp. 22-3.

[428] Plat. *Phaed.* 97 AC.

[429] Plat. *Apol.* 26 D. Cfr. T.B.L. Webster, *Athenian Culture and Society*, London, 1973, p. 18.

formazione [430]: in particolare gli arcaici, o per lo meno quelli già usciti dall'oralità pura, vissero in piena fase di transizione dall'insegnamento improvvisato alla pubblicazione orale del libro, perché Anassimandro mise per iscritto soltanto una piccola parte della sua scienza [431], Senofane scrisse i suoi versi [432] e poi li cantò qua e là, girando di città in città come gli antichi aedi [433], ed Eraclìto depositò il suo libro nel tempio di Artemide Efesia prima di aver potuto leggerlo pubblicamente [434]. Questa incertezza dei mezzi di comunicazione del sapere influì in misura determinante sul modo in cui essi giudicavano i mezzi stessi: da un lato Senofane polemizzava con Omero [435], con Esiodo [436] e con Pitagora [437], maestri sommi della tradizione orale, ed Eraclìto ripeteva i suoi giudizi negativi [438], aggiungendovi per buona misura anche l'invettiva contro i lirici [439], tra cui Archiloco [440] e paradossal-

[430] Havelock, *Cultura orale* cit., pp. 5-6; Cambiano, *Filosofia e scienza* cit., p. 4.

[431] Apollod. cit. Cfr. Adorno, 'La «cultura»' cit., p. 603.

[432] «*ghégraphe*» (Diog.L. IX, 18).

[433] «*errapsòdei*» (ivi). Cfr. Adorno, op. cit., p. 604.

[434] Diog.L. IX, 6. La notizia è stata messa in dubbio (e con essa l'uso della scrittura da parte di Eraclìto) da G.S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954, p. 7; 'Heraclitus' in Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers* cit., p. 185), ma a torto: la pratica del deposito nei templi è attestata da altre fonti (Plut. *Q. conviv.* V, 675 B; Schol. Pind. *Ol.* VII, p. 157 Boeckh) e la scrittura non solo era familiare all'Efesio (cfr. il mio *Eraclito*, p. 34, n. 60 e opere ivi citate), ma era anche da lui preferita al discorso orale (ivi, pp. 28 sgg.). Per la questione del libro eracliteo si veda Untersteiner, *Problemi di filologia* cit., pp. 20-1.

[435] Xenophan. frr. 10, 11, 12.

[436] Ivi, frr. 11 e 12; cfr. 14.

[437] Ivi, fr. 7.

[438] Per Omero, frr. 42 e 56; per Esiodo, frr. 40, 57, 106; per Pitagora, frr. 40 e 81.

[439] Cfr. fr. 104. Nel fr. 42 Eraclìto parla di «gare» (*agônes*) dalle quali i poeti avrebbero dovuto essere cacciati a suon di bastonate: mi sembra evidente che il bersaglio dell'invettiva era la pubblica recitazione dei carmi, e cioè la trasmissione orale della poesia (Havelock, *The Greek Concept of Justice* cit., p. 266; Capizzi, *Eraclito* cit., pp. 30-1; e si veda anche D. Babut, 'Héraclite critique des poètes, *L'Antiquité Classique*, 1976, pp. 464-96).

[440] Fr. 42. Cfr. E.N. Roussos, 'Archilochos und Heraklit' (in greco moderno con riassunto in tedesco), *Philosophia*, 1975-76, pp. 103-32.

mente lo stesso Senofane [441]; dal lato opposto Parmenide parlava sempre con un certo fastidio di scrittura e di segni scritti [442] ed Empedocle definiva «inganno» l'arte figurativa, contrapponendole «la parola che viene dal dio» [443], che (come ci ha insegnato l'*Antigone*) è la tradizione orale giuridico-religiosa: tuttavia Senofane, Parmenide ed Empedocle imitavano lo stile omerico, e di sapore poetico era anche la prosa aforistica eraclitea [444]. Tra loro e Aristotele, pienamente inserito nella civiltà della scrittura [445], molta acqua, come ho già detto, era passata; ed è appunto in quell'acqua che va cercata la ragione dello iato tra il modo di pensare dei primi e i canoni interpretativi del secondo.

Dall'uditorio cittadino alla scuola

1. L'evoluzione dall'oralità alla scrittura non è soltanto tecnica: improvvisatore e uditorio, recitante e pubblico, scrittore e lettori, sono tre rapporti assai diversi anche dal punto di vista psicologico, che implicano tre diversi atteggiamenti di trasmissione e tre diversi atteggiamenti di ricezione. Aristotele leggeva sulla carta parole che erano state pensate per essere dette o lette a viva voce a persone presenti fisicamente; ma proprio perché le leggeva, tendeva fatalmente a interpretarle come parole scritte e destinate alla lettura, e perdeva in tal modo molti dei significati che quegli antichi ascoltatori potevano cogliere. Vediamo di fare alcuni esempi il più possibile illuminanti.

Scrive Gentili:

> Una poesia orale, proprio per il suo rapporto diretto e immediato con un pubblico che ascolta, comporta modi di espressione e atteggia-

[441] Fr. 40.

[442] Parm. fr. 8, vv. 38-9; 55-6.

[443] Emp. fr. 23, vv. 9-11.

[444] Rossi, 'I poemi' cit., p. 133. Agli stretti rapporti tra poesia e pensiero arcaico è dedicato il volume di M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles-Berchem, 1962.

[445] Cfr. Untersteiner, *Problemi di filologia* cit., pp. 33-46, e le ottime note di aggiornamento di L. Sichirollo e M. Venturi Ferriolo, ivi pp. 36-7; 40-1; 43-4.

menti mentali diversi dalla poesia di comunicazione scritta. Si tratta di una tecnologia di scrittura che sotto il profilo psicologico e linguistico è possibile verificare in contesti poetici di altre culture orali e, possiamo aggiungere, anche nelle strutture di dettato, già rilevate dalla linguistica contemporanea, di un testo scritto per una trasmissione radiofonica o per un pubblico discorso. Procedere con periodi brevi e per figurazioni paratattiche e non ipotattiche, evitare allocuzioni di origine «mentale», astenersi dall'uso dell'io idiosincratico per il suo carattere «esibitivo e indiscreto», evitare le sospensioni sintattiche, in generale predisporre con chiarezza e concretezza di linguaggio atteggiamenti di pensiero che siano immediatamente percepibili all'uditorio e lo dispongano all'ascolto, sono norme «inderogabili» per un qualsiasi testo di comunicazione orale [446].

Che queste regole non valgano solo per la poesia, ma regolino ogni forma di comunicazione, lo mette bene in chiaro Vernant:

La lettura, con le possibilità che offre di un ritorno al testo in vista dell'analisi critica di esso, presuppone un'altra attitudine di spirito, più distaccata e nello stesso tempo più esigente, rispetto all'ascolto dei discorsi pronunciati. I Greci stessi ne erano pienamente coscienti: alla seduzione che deve provocare la parola per tenere l'uditorio sotto l'incantesimo essi hanno opposto, spesso per darle la precedenza, la serietà un po' austera ma più rigorosa dello scritto. Da una parte essi hanno messo il piacere insito nella parola: come incluso nel messaggio orale, questo piacere nasce e muore col discorso che lo ha suscitato; dall'altra, dalla parte dello scritto, essi hanno posto l'utile, garantito da un testo che può essere conservato sotto gli occhi e che conserva in sé un insegnamento il cui valore è durevole. Questa divergenza funzionale tra parola e scritto interessa direttamente lo statuto del mito. Se il verbo è orientato verso il piacere, è perché agisce sull'ascoltatore alla maniera di un incantesimo. Con la sua forma metrica, il suo ritmo, le sue consonanze, la sua musicalità, i gesti e qualche volta la danza che la accompagnano, la narrazione orale scatena nel pubblico un processo di comunione affettiva con le azioni drammatiche che formano la materia del racconto. Questa magia della parola, celebrata da Gorgia, e che conferisce ai diversi generi di declamazione — poesia, tragedia, retorica, sofistica — uno stesso tipo di efficacia, costituisce per i Greci una delle dimensioni

[446] Gentili, 'L'interpretazione dei lirici' cit., p. 10.

del *mythos* in opposizione al *logos*. Rinunciando volontariamente al drammatico e al meraviglioso, il *logos* situa la sua azione sullo spirito ad un altro livello rispetto a quello dell'operazione emozionale (*sympatheia*). Esso si propone di stabilire il vero dopo una ricerca scrupolosa e di enunciarlo seguendo un modo di esposizione che, almeno in linea di diritto, fa appello solo all'intelligenza critica del lettore. Solamente quando ha rivestito forma di scritto il discorso, spogliato del suo mistero e nello stesso tempo della sua forza di suggestione, perde il potere di imporsi ad altri mediante la costrizione, illusoria ma irrefrenabile, della *mimēsis* [447].

Queste notazioni mi sembrano sufficienti a rendere alcune caratteristiche differenze tra *mímēsis* orale e *màthēsis* tramite scritti. È innegabile, innanzi tutto, quella «partecipazione ad un identico stato emozionale del poeta e dell'uditorio», quella «immedesimazione psicologica che si istituiva tra esecuzione e recezione» (Gentili) [448], quella «specie di contatto immediato, anche se circoscritto, con la realtà e con la verità, quale una cultura letterata, e perfino la letteratura in se stessa, non potranno mai procurare» (Ong) [449], e insomma quella situazione in cui «lo schema di comportamento dell'artista e dell'uditorio era identico per alcuni importanti aspetti» (Havelock) [450]: è ovvio che immedesimazione e identità si facevano sentire maggiormente dalla parte del latore del messaggio, il quale raggiunse gradualmente la sua autonomia dal pubblico che ne era il destinatario solo man mano che il contatto orale diretto cedeva il posto al rapporto mediato scrittore-lettore; e in effetti anche un critico assai moderato nell'ammettere profonde rivoluzioni culturali come Luigi Enrico Rossi, dopo aver premesso «che delicato è soprattutto il distinguere quanto venga realmente 'imposto' da un pubblico e quanto sia prodotto delle singole scuole poetiche o delle personalità creatrici», finisce per

[447] J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, pp. 198-9; cfr. *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979, pp. 120 sgg.

[448] 'Storicità della lirica' cit., p. 413.

[449] W.J. Ong, *La presenza della parola*, Bologna, 1970, p. 43.

[450] *Cultura orale* cit., p. 133. Cfr. R.G. Collingwood, *The Principles of Art*, Oxford, 1938, p. 315.

ammettere «che la Grecia arcaica fa pendere il piatto della bilancia dalla parte del pubblico» [451]. Se applichiamo questo principio al campo del sapere pre-filosofico e filosofico, troviamo subito un grosso motivo di incomprensione tra un autore arcaico e uno del quarto secolo: il primo poteva fare scienza nell'ambito preciso in cui il suo pubblico poteva arrivare a comprenderla e a gradirla, là dove il secondo scriveva per un pubblico di discepoli pronto ad accettare dal maestro qualsiasi insegnamento nell'ambito di determinate tematiche scientifiche. Il primo aspetto del pensiero arcaico che sfuggiva ad Aristotele si chiama *dipendenza dagli interessi dell'uditorio.*

Ma Vernant, come abbiamo visto, non esita a usare due termini pericolosi, in quanto abusati da una certa critica idealistica, come *mythos* e *logos*, e a farne (come anche Adorno) [452] due caratteri rispettivamente dell'oralità e della comunicazione letterata. L'abbinamento è corretto se per passaggio dal mito al logo si intende lo scivolamento da un sapere che si presenta come «divino» (non dimentichiamo i proemi e le invocazioni alle Muse dell'epica, che sottintendevano l'origine superumana del sapere orale) [453] ad un sapere di chiara origine umana [454], costruito mediante esperienze o argomentazioni, ma comunque non ricevuto dall'alto. Gli arcaici si trovano secondo Gentili [455] nel momento del trapasso dal mito al logo, secondo Snell in quello dell'incertezza tra sapere umano e sapere divino: è questa appunto la seconda ragione che rendeva difficile ad Aristotele la lettura dei loro discorsi. Nel mondo del Liceo, diversamente da quanto era avvenuto attorno a Platone, i miti sono forme di pensiero da classificare e anche da giustificare entro certi limiti, ma non da utilizzare praticamente; e il sapere potrà anche avere un'origine divina mediata, non essen-

[451] L.E. Rossi, 'I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche', *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 1971, pp. 69-94, alla p. 71.

[452] 'La «cultura»' cit., pp. 604-5.

[453] Cfr. J. Russo-B. Simon, 'Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition', *The Journal of the History of Ideas*, 1968, pp. 483-98.

[454] La distinzione è di Bruno Snell, *La cultura greca* cit., pp. 190 sgg.

[455] 'L'interpretazione dei lirici' cit., pp. 18-19.

do possibile senza l'intervento dell'intelletto attivo, ma scaturisce in atto dal lavoro di ricerca e di accumulazione che compiono nel tempo e nella fatica le facoltà conoscitive dell'uomo.

D'altro lato il logo, la prosa speculativa e documentaria, soppianta anche un altro aspetto dell'oralità arcaica, e non certo un aspetto marginale: la funzione, inseparabile dalla poesia, di *mantenere viva la memoria*; la ripetizione delle nozioni come difesa contro il pericolo di perderle, un pericolo che invece il libro, «possesso per sempre» delle nozioni stesse, elimina con la sua stessa presenza. Tutti ricordano come nel mito le Muse fossero figlie della Memoria (Mnemosine); e questa immagine è già di per sé sufficiente a disegnare vivacemente l'aspetto di conservazione del sapere che è tipico della poesia orale [456]. Ma Detienne [457] e Snell [458] sono andati oltre: osservando l'uso di *alétheia* («verità») da Omero in poi, hanno mostrato come non soltanto nella radice, ma anche nel significato più arcaico essa si opponesse a *léthē* («oblio»), e come quindi in epoca orale verità e conservazione mnemonica fossero tutt'uno. Il concetto di verità di Eraclìto o di Parmenide non poteva essersi distaccato troppo nettamente da queste sue origini poetiche; e Aristotele, che fraintendeva la poesia arcai-

[456] Su questo tema si vedano principalmente: J.A. Notopoulos, 'Mnemosyne in Oral Literature', *Transactions of American Philological Association*, 1938, pp. 465-93; Snell, *La cultura greca* cit., p. 191; J.-P. Vernant, 'Aspects mythiques de la mémoire', *Journal de Psychologie*, 1959, pp. 1-29; Gentili, 'Lirica greca arcaica' cit., p. 68; 'Storicità della lirica' cit., pp. 405-6; W.S. Moran, '«Mimnéskomai» and «Remembering» Epic Stories in Homer and the Hymns', *Quaderni Urbinati di cultura classica*, N. 20, 1975, pp. 195-211.

[457] M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, pp. 48-52.

[458] *Der Weg zum Denken* cit., pp. 93-4; cfr. 100. Sull'origine del concetto di *alétheia* si vedano anche: M. Boeder, 'Der frühgeschichtliche Wortgebrauch von logos und aletheia', *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1959, pp. 81-112; E. Heitsch, 'Die nicht-philosophische Aletheia', *Hermes*, 1962, pp. 24-33; B. Snell, 'ALETHEIA', *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 1975, pp. 9-17; H. Hommel, 'Wahrheit und Gerechtigkeit', *Antike und Abendland*, 1969, pp. 159-86; G. Striker, *KRITERION TES ALETHEIAS*, Göttingen, 1974; J.P. Levet, *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque. Étude de vocabulaire*, Paris, 1976. Cfr. Sichirollo e Venturi Ferriolo in Untersteiner, *Problemi* cit., p. 259.

ca cercandovi un'inesistente raffinatezza formale anziché quel livello euristico-imitativo, quello sforzo di riproduzione di modelli memorizzati che Gentili [459] indica come sua principale e intrinseca componente, era ancora una volta nell'impossibilità di cogliere il significato stesso della «verità» cercata dai primi sapienti.

2. Ma esistono parametri ancora più concreti per valutare l'evoluzione del pensiero prodotta dall'evoluzione dei mezzi di trasmissione del pensiero. Se all'interno dell'uomo greco l'astrazione logica guadagna terreno rispetto alla memoria, all'esterno, nel mondo delle sensazioni, la *vista* avanza nei confronti dell'*udito*. In Omero la coppia vista-udito esiste come distinzione tra «vedere i fatti con i propri occhi» e «sentirli raccontare da altri». Per ben due volte Telemaco, chiedendo notizie del padre prima a Nestore e poi a Menelao, si serve della formula: «sia che tu abbia visto coi tuoi occhi, sia che tu ne abbia udito parola da qualcun altro» [460]; e la distinzione verrà ripresa spesso da Erodoto come criterio di maggiore o minore garanzia delle notizie da lui apprese [461]. Ma il già menzionato passo omerico dove è presente il concetto di scrittura ci fa capire come già al suo nascere il nuovo mezzo venisse sentito come più «visivo» della comunicazione a viva voce. Non avendo, ovviamente, a disposizione termini già collaudati per esprimere la tematica dello scrivere, l'autore della digressione su Bellerofonte si serve di parole già esistenti nel *corpus* omerico principale (quello composto oralmente) con significati non pertinenti alla scrittura: l'atto dello scrivere è denominato *gràphein*, verbo che altrove indicava il graffio che la punta di una lancia fa sulla pelle di un guerriero [462], e che aveva pertanto il significato di «segnare», «incidere»; l'oggetto su cui si scrive è detto «*pìnax*», «tavola di legno»,

[459] 'I frr. 39 e 40 di Alcmane e la poetica della mimesi nella cultura greca arcaica', in AA.VV., *Studi in onore di V. De Falco*, Napoli, 1971, pp. 57-67; 'Lirica greca arcaica' cit., pp. 67-8; 'Storicità della lirica' cit., p. 405.

[460] *Od.* III, 93-4; IV, 323-5.

[461] HEROD. II, 29; 148; cfr. IV, 16. Sul concetto di *autopsìa* in Erodoto cfr. Gentili-Cerri, *Le teorie del discorso storico* cit., p. 23 e n. 16.

[462] *Il.* XVII, 599-600.

che in Omero designa ancora parti di una nave [463]; e i segni tracciati sulla tavola vengono chiamati «*sémata*», parola assai frequente in Omero, dove indica le cose più disparate, dal segno di una ferita (e qui si riproduce il nesso con *gràphein*) al contrassegno per tirare a sorte, da ciò che indica il traguardo di una corsa a ciò che mostra il punto dove è caduto il disco, dal gesto del re che impone di dare inizio a qualcosa al prodigio inviato dagli dèi, dalla stella al monumento sepolcrale. Questa molteplicità di significati ha un carattere comune: *sêma* indica sempre qualcosa che si vede, mai qualcosa che si ode; e ciò è messo in evidenza, assai spesso, dall'accompagnarsi del termine con altri di carattere visivo («vedere il segno» [464], «mostrare il segno» [465], «segno evidente» [466], «segno bianco» [467], ecc.). Ma c'è di più, ed è che i termini usati in Omero per la scrittura (e divenuti poi i termini tipici di quella tematica) coincidono con i primi termini usati per la pittura e il disegno, che, proprio come la scrittura, tornavano a diffondersi nel settimo secolo dopo la lunga parentesi delle decorazioni geometriche [468]: *gràphein*, a partire probabilmente da Senofane [469], significa «tracciare figure»; *pìnax* fu chiamata la già menzionata carta milesia delle terre e dei mari [470]; e *sémata* sono definite da Eschilo le figure dipinte o incise sugli scudi dei guerrieri che assalgono Tebe [471]. L'analogia tra scrittura e rappresentazione figurativa fu vivamente sentita anche in seguito: da uno dei tre termini comuni alle due attività, *gràphein*, nacquero molte parole usate per

[463] *Od.* XII, 67.
[464] *Il.* VI, 176.
[465] *Il.* II, 353; IV, 381; IX, 236; XIII, 244; *Od.* XIX, 250; XXIII, 206; XXIV, 346.
[466] *Il.* XXIII, 326; *Od.* XXIII, 225; XXIV, 329.
[467] *Il.* XXIII, 455.
[468] Per la diffusione dell'arte figurativa e per la bibliografia su di essa rimando a F. Canciani, 'La crisi della cultura geometrica', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., I, pp. 291-326, alle pp. 322 sgg.; 'La cultura orientalizzante e le sue espressioni figurative', ivi, II, pp. 462-509.
[469] Fr. 15.
[470] Herod. V, 49.
[471] Aesch. *Sept.* 387; 432; 591; 643; e cfr. 491 e 659. Per *sêma* nel senso di «figura dipinta» si veda anche Eur. *Iph. Aul.* 241.

entrambe, come *graphikòs* («grafico» e «pittorico»), *graphéus* («scrivano» e «pittore»), *graphêion* («stilo per scrivere» e «pennello»), *gràmma* («lettera dell'alfabeto» e «pittura»); al punto che Platone, senza alcuna ironia, mise in evidenza il doppio significato di altre due parole di questa famiglia, *graphé* (che da un lato è «scritto», «legge», «atto di accusa», dall'altro «disegno» e «pittura») e *hypogràphein* (che è «sottoscrivere» o «scrivere sotto dettatura», ma anche «disegnare» e «dipingere»), dicendo che il legislatore è un po' come il pittore, in quanto deve *hypogràphein érga hepòmena tê graphê* [472], essere coerente nello scrivere leggi come coerente è il buon pittore nel raffigurare le cose. Gli analfabeti, con involontaria reminiscenza dell'origine della scrittura, vedevano nelle lettere dei disegni: il mito di Teseo dovette comprendere ben presto (dato che ben tre tragici lo riportano) [473] un episodio nel quale un contadino analfabeta descriveva il nome THESEUS come una serie di figurine (ad esempio il *sigma* gli appariva come «un ricciolo» o come «un arco scitico» e il *theta* come «un occhio dallo sguardo dolce»). Abbiamo già accennato alle figure (*sémata*) presenti nei *Sette a Tebe* sugli scudi degli assedianti (o meglio su sei di essi): ma va aggiunto che tre dei sei disegni, quelli collocati sugli scudi di Capaneo, di Eteoclo e di Polinice, rappresentavano figure umane in atto di parlare, e che le frasi dette dai personaggi effigiati erano scritte accanto alle figure, più o meno come nei «fumetti» del nostro secolo; un accoppiamento di immagini e parole assai significativo, ma non nuovo, in quanto Eschilo qui non faceva che trasporre in una narrazione tragica una prassi figurativa già presente nei vasi del settimo secolo e assai diffusa in quelli successivi al 570 [474]. Sembra, insomma, che per il Greco scrittura e figurazione nascano gemelle, e non c'è da stupirsene: la già citata diade omerica, «fatti» e «racconti dei fatti», si fissava e si conservava in segni (immagini o parole scritte che fossero); e perfino le metafore, quando volevano esprimere qualcosa che si imprime

[472] PLAT. *Leg.* 934 C. Cfr. F.D. Harvey, 'I Greci e i Romani imparano a scrivere', in *Arte e comunicazione* cit., pp. 87-111, alla p. 95.

[473] Citati tutti da ATHEN. X, 454 BF.

[474] Pavese, *Tradizioni e generi* cit., p. 68, n. 41; e si veda la tavola a p. 201. Cfr. C.T. Seltman, *Approach to Greek Art*, New York, 1960, p. 43.

nella memoria in modo incancellabile, usavano indifferentemente o l'immagine dello «scrivere su tavolette» o quella delle «pitture indelebili» [475]. Ma è anche chiaro che fatti e parole, ciò che si vede e ciò che si ascolta, si fissavano in notazioni *entrambe visive*; cosicché, se i fatti diventando immagini continuavano a colpire gli occhi (anche se più a lungo), le «parole alate» diventando gruppi di lettere non si limitavano a conservarsi, ma cambiavano organo di senso, facendosi, da suoni, immagini [476]. I miti rispecchiavano, come sempre, questo visualizzarsi dei suoni, questo sdoppiarsi del linguaggio in parola che si ode (perché pronunciata) e parola che si vede (perché scritta): ad esempio, l'Omero della fantasia popolare, e cioè l'aedo simile a Femio e a Demodoco, esempio vivo del ricordo della tradizione orale, era cieco (al punto che si volle spiegare in vari modi il suo nome come indicante tale cecità), e addirittura, nella versione giunta fino alla *Vita* pseudoerodotea, *divenne rapsodo per avere perduto la vista* [477]; all'inverso, nel mito di Téreo, Filomela è costretta a comunicare per iscritto con la sorella Procne (ricamando lettere su un mantello a lei destinato) *perché le è stata tagliata la lingua* [478]; e Prometeo, nella versione data al suo mito da Eschilo, dice che gli uomini, prima che egli insegnasse loro «le connessioni delle lettere dell'alfabeto», erano come ciechi, perché «vedendo vedevano invano» [479].

Arte figurativa e scrittura però coincidono puntualmente solo più tardi, quando il libro viene letto da tutti senza elementi intermedi: agli inizi le due tecniche divergono per la necessità che la scrittura ha del lettore, che usa gli occhi per decifrare, come distinto dagli ascoltatori, che usano ancora le orecchie come in epo-

[475] «Tavolette»: AESCH. *Prom.* 789; *Eum.* 275; SOPH. *Philoct.* 1325; *Triptol.* fr. 540 Nauck². «Pitture indelebili»: PLAT. *Tim.* 26 C.

[476] M. Mc Luhan, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto, 1962 (cito dalla trad. it., *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, 1976, pp. 86 sgg.; 92 sgg.). Utile anche L. Paquet, *La médiation du regard*, Leiden, 1973.

[477] [HEROD.] *Vit. Homer.* 12-13; cfr. PROCL. *Vit. Homer.* 4; TZETZ. in *Il.* 36.

[478] [APOLLOD.] *Bibl.* III, 14,8,2-3.

[479] «*blépontes éblepon mátēn*» (AESCH. *Prom.* 447).

ca orale. Se il rapporto tra pittura e musica-poesia era proverbialmente un'antitesi tra ciò che si vede e ciò che si ode [480], il rapporto tra il *logos* tramandato oralmente e il *logos* scritto era, più che un'antitesi, un completamento, in quanto l'uditorio continuava ad *ascoltare* ciò che il lettore invece *vedeva* inciso sulla tavoletta o sul papiro. Havelock ha messo più volte l'accento su questo aspetto del passaggio dall'oralità alla scrittura; ad esempio:

> Le tecniche dirette di apprendimento mnemonico erano tutte acustiche, e facevano appello all'accettazione ritmica da parte dell'udito. Con l'avvento della parola scritta, il senso della vista viene aggiunto a quello dell'udito come mezzo per conservare e ripetere la comunicazione. Ora le parole erano ricordabili mediante l'occhio, e ciò risparmiava una notevole quantità di energia psichica [481].

E in un saggio più recente, in modo ancora più incisivo:

> Le parole, che da tempo immemorabile erano esistite come suoni nell'aria, soggette solo alle leggi acustiche, divennero così forme incise su superfici, e perciò soggette alle leggi proprie del vedere. [...] L'occhio faceva società con l'orecchio, come ha sempre fatto da allora in poi, ma non lo sostituiva [482].

Nella mente del Greco si formava così una triade di attività espressive: la parola per l'orecchio, l'immagine per l'occhio, la scrittura per entrambi. Nel passo già più volte ricordato dei *Sette a Tebe* la sensazione di questa triade è assai viva: il messaggero che descrive a Etéocle i sette capi dell'armata nemica li caratterizza con tre motivazioni, il grido di guerra, il *sêma* inciso sullo scudo e gli eventuali *gràmmata* che accompagnano il *sêma*; mentre le risposte rassicuranti di Etéocle tendono a sminuire il valore ora di questo ora di quello dei tre elementi simbolici, riportando l'attenzione dei presenti agli *érga*, ai fatti realmente compiuti, non gridati, non dipinti, non scritti.

[480] PLAT. *Resp.* 603 B. Cfr. Gentili, 'Storicità della lirica' cit., p. 392.
[481] Havelock, *Cultura orale* cit., p. 157.
[482] Havelock, *The Greek Concept of Justice* cit., pp. 224-5; cfr. 'Preliteracy of the Greeks' cit., p. 382.

Gli arcaici di cui ci stiamo occupando si trovano proprio in questa fase, ed Eraclìto e Parmenide, contemporanei di Eschilo, insistono in modo particolare sui concetti di vedere e udire, anche se con intenti visibilmente opposti. Eraclìto, che abbiamo già visto ostile ai maestri della tradizione orale, parla con scarsa simpatia dei discorsi che si odono soltanto [483], considera «gli occhi testimoni più scrupolosi delle orecchie» [484] e preferisce le cose «il cui apprendimento è vista-udito» [485], che dovrebbero essere i testi scritti; ma aggiunge che anche occhi e orecchie messi insieme sono «cattivi testimoni per gli uomini se appartengono a persone che hanno anime barbare» [486], intendendo dire che lo scritto passato attraverso gli occhi del lettore e le orecchie dell'uditorio può non essere recepito dagli ascoltatori nel suo vero significato, se le loro anime sono incapaci di ricevere il messaggio come un barbaro è incapace di comprendere il discorso pronunciato in greco [487]. La già citata avversione di Parmenide per lo scrivere [488] e per i segni visibili [489] si riallaccia molto bene al divieto che la dea Giustizia fa al poeta «di usare una vista che non vede» [490], e cioè di consumarsi gli occhi su testi scritti indecifrabili [491], come gli uomini non ancora civilizzati di Eschilo che «vedendo vedevano invano» perché non erano in grado di leggere. Empedocle, il cui stile notoriamente risente di quello parmenideo [492], riecheggiava

[483] HERACL. fr. 108; cfr. 87. Si veda su ciò il mio *Eraclito* cit., pp. 28-9.

[484] Fr. 101 a.

[485] Fr. 55.

[486] Fr. 107; cfr. frr. 1 e 17.

[487] Per questa lettura del frammento: Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente* cit., p. 103 e note 288, 289, 290 alle pp. 343-4; M. Marcovich, *Heraclitus. Editio Maior*, Merida (Venezuela), 1967, p. 47; Capizzi, *Eraclito* cit., pp. 32-4.

[488] PARM. fr. 8, vv. 38-9.

[489] Ivi, vv. 55-9. Si veda la discussione di questo difficile passo nel mio articolo 'Tracce di una polemica sulla scrittura in Eraclito e Parmenide', *Giornale critico della filosofia italiana*, 1979, pp. 106-30, alle pp. 125-8.

[490] Fr. 7, v. 4.

[491] Per questa lettura del passo rinvio al mio volume *La porta di Parmenide* cit., pp. 82-4.

[492] THEOPHR. *Phys. opin.* fr. 3.

formalmente proprio l'accoppiamento vista-udito del frammento 7 [493], ma in un contesto concernente il problema delle sensazioni, come attesta l'accenno ai «pori» riscontrabile nel verso immediatamente successivo: la tematica vista-udito cominciava a presentarsi con un terzo volto (dopo quello omerico dei «fatti veduti e narrati» e quello eracliteo-parmenideo connesso con la scrittura), quello del problema della sensazione in genere. Un passaggio analogo è riscontrabile in Melisso, il cui frammento 8 comincia con la domanda se esistano veramente le molte cose «che gli uomini dicono esser vere» e con la precisazione che saranno reali e vere «se noi vediamo e udiamo correttamente», con evidente utilizzazione della coppia vedere-udire in funzione di esempio e in sostituzione del «percepire»; e la coppia prende stabilmente questo significato in Platone, che tratta lungamente degli «amanti del vedere» (*philotheámones*) e degli «amanti dell'udire» (*philékooi*) globalmente come di amatori della bellezza sensibile, «il cui pensiero è incapace di vedere e di amare la natura del bello in sé» [494]. Passata attraverso questo vaglio gnoseologico, la coppia vedere-udire dei primi presocratici diventerà incomprensibile ad Aristotele e ai dossografi successivi (Sesto Empirico includerà Eraclìto e Parmenide tra i filosofi che collocarono il criterio di verità nella ragione, escludendone le sensazioni) [495], al punto che nessuno di loro riuscirà più a discernere nelle loro pagine superstiti le tematiche connesse con l'avanzare della scrittura nel mondo ellenico: ecco un altro e non meno profondo motivo di incomunicabilità tra il pensiero arcaico e i suoi tardi lettori.

3. Ma il rivolgimento prodotto dalla diffusione del testo scritto ne crea ancora molti altri, e di metodo assai più che di contenuto. Leggiamo, ad esempio, in un saggio di Gregorio Serrao:

> Solo nel quarto secolo il libro assurge a massimo veicolo di diffusione culturale, a livello sociale. [...] Enormi furono le conseguenze. La

[493] Emped. fr. 3, v. 10.
[494] Plat. *Resp.* 475 D-476 B.
[495] L'elencazione dei filosofi secondo il criterio (razionale o irrazionale) è in Sext. *Adv. Math.* VII, 46 sgg.

trasmissione e la diffusione dei testi letterari non è più affidata, come prima, alla declamazione degli autori ed alla memorizzazione dei rapsodi e degli ascoltatori, ma alla carta scritta e al commercio librario. Il poeta perde l'uditorio: tra il poeta e il suo pubblico si frappone ora il libro. Il poeta non può più rivolgersi direttamente agli ascoltatori e coinvolgerli emozionalmente nel suo canto: la poesia perde in immediatezza e spontaneità e si rivela più meditata e pensosa; perde quel carattere collettivo che accomunava il poeta all'uditorio e diventa più personale e più individualistica [496].

D'altro lato, come lo stesso Serrao mette in evidenza, un altro fattore confluisce con la diffusione del libro:

> Con la crisi della *polis* si dissolve quel vincolo sociale che nell'età classica univa il poeta all'intera comunità, si delinea fin d'ora quella scissione orizzontale della cultura che sempre più si accentuerà col sorgere dei grandi regni ellenistici. [...] La nuova produzione poetica non è più destinata alla pubblica recitazione in seno alla comunità, ma alla lettura solitaria e al vaglio critico dell'erudito. Il poeta scrive ormai per pochi eletti che sappiano apprezzare i tesori della sua cultura nascosta [497].

In effetti, per quanto ci si sia domandato quanto largo fosse l'uditorio dell'epica [498], esso era per lo meno indifferenziato, prescindeva cioè da competenze specifiche e si identificava ora con la corte ora col demo cittadino (Gentili ha mostrato come nell'VIII libro dell'*Odissea* sia rintracciabile un esempio di canto rivolto dallo stesso rapsodo a due diversi uditorii di differente ampiezza nell'ambito di una stessa città) [499]; e lo stesso criterio vale per la lirica, anche se quella monodica (come nel caso di Alceo e di Saffo) poteva avere un uditorio più ristretto di quella corale [500]: ciò

[496] G. Serrao, 'La cultura ellenistica. Letteratura. Caratteri generali', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., IX, 1977, pp. 171-9, alla p. 171.

[497] Serrao, 'La genesi del «poeta doctus»' cit., pp. 913-4; cfr. 'La cultura ellenistica' cit., pp. 172-3.

[498] Rossi, 'I poemi' cit., pp. 90-1; cfr. 'I generi letterari' cit., p. 70.

[499] Gentili, 'Lo statuto dell'oralità' cit., pp. 15-6.

[500] Gentili, 'Storicità della lirica' cit., pp. 428 e 434.

che conta è in tutti i casi la non specializzazione dell'uditorio, la non selezione di esso in base a criteri di discriminazione dottrinale. I generi letterari esistevano di fatto anche in epoca orale, anche se nessuno ne formulava espressamente le leggi [501]: ciò che importa è che essi non differivano in due punti che sono assai vitali per il problema che andiamo svolgendo, e cioè nel *pubblico* e nei *contenuti*. Per quanto concerne il pubblico, la sua uniformità è tale che nello stesso circolo, quello siracusano fiorito attorno a Ierone, possono incontrarsi poeti elegiaci come Senofane, corali come Simonide, Bacchilide e Pindaro, epico-didascalici come Parmenide e Empedocle, tragici come Eschilo, comici come Epicarmo: la forma del messaggio è diversa, ma il destinatario, che è l'uditorio siracusano, è unico. Per quanto si riferisce invece ai contenuti, essi non potevano essere nettamente distinti, se è vero che tra storia e poesia c'era un continuo scambio [502]: Erodoto doveva molte delle sue notizie alla poesia [503], soprattutto a quella orfica [504]; lo storico Ferecide di Atene veniva «corretto» da Eschilo e «difeso» da Euripide [505]. Osserva Santo Mazzarino:

Nessuno di quegli antichi avrebbe mai pensato, chissà, che per noi moderni (anche per i più benevoli verso la tradizione) quel mito di Agamennone e Clitennestra non ha validità storica, e che per taluno dei moderni, addirittura, queste figure mitiche non hanno dietro di sé neanche la più pallida ombra di un'autentica esistenza. [...] Poiché quei *lògoi* «antichi» erano, per i Greci, altrettanto degni di studio e di fede quanto la storia medioevale per noi, la discussione verteva, al solito, sulla maniera di interpretare «scientificamente», attraverso una selezione ragionata, le varie tradizioni. E a questo compito erano chiamati, indifferentemente, così gli scrittori in prosa, gli «storici», come i poeti: poeti di carmi lirici o di tragedie, che scrivevano in versi le loro ricostruzioni. [...] La battaglia delle idee non conosceva, in questo campo, distinzioni «professionali» [506].

[501] Rossi, 'I generi letterari' cit., pp. 71-7.
[502] Mazzarino, *Il pensiero storico classico* cit., pp. 91 e 93.
[503] Ivi, pp. 35 e 88-9.
[504] Ivi, pp. 26-7.
[505] Ivi, pp. 95-7.
[506] Ivi, p. 93. Sull'affinità e l'intercambiabilità tra storia e tragedia si veda V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954, pp. 10-21.

Mazzarino, a dire il vero, ritiene che gli storici del quinto secolo facessero tutt'uno, oltre che con i poeti, anche con i filosofi [507]: ma qui egli si scontra col vero e proprio «cordone sanitario» che gli storici di estrazione filosofica hanno issato tutto attorno alla cosiddetta filosofia presocratica per proteggerla da ogni contaminazione con altri generi culturali meno «elevati». Di questo «cordone» farò due esempi scelti a caso: negli anni quaranta Felix Heinimann negò qualsiasi nesso tra Eschilo e Parmenide, e lo negò a priori (senza cioè prendere in esame alcuna prova), motivando la negazione non soltanto con la lontananza dei luoghi (una ragione che si potrebbe per lo meno discutere), ma anche e pricipalmente *con la lontananza dei generi* [508]; molto più recentemente Renato Laurenti, occupandosi di Talete, e neanche in sede di sublimi spunti metafisici, ma in relazione al citato problema biografico dell'origine fenicia, prendeva in esame i tre scrittori che di quell'origine danno notizia e ne concludeva che «Democrito poteva affrontare il problema con maggiore competenza di Erodoto e di Duride» in quanto, essendo un filosofo, gli era più congeniale «studiare il nascere e il fiorire della scuola milesia, alla quale la sua stessa filosofia lo riportava per quanto concerneva la impostazione e la visione di alcuni problemi» [509]. Meno propenso all'*apartheid* di Heinimann, Wolfgang Rösler gli obiettava che «Eschilo e Parmenide hanno questo in comune, che sono poeti» [510]; ma poi svolgeva la sua analisi comparativa scoprendo alcune derivazioni di Eschilo da Parmenide e astenendosi scrupolosamente (nonostante la maggiore anzianità di Eschilo) dall'investigare sulla possibilità inversa: come dire che gli studiosi-filosofi più avanzati giungono fino ad ammettere che la filosofia greca potesse insegnare qualcosa alle altre sezioni della cultura, ma non imparare qualcosa da esse, e cioè contaminarsi con apporti estranei alla Pura e Disincarnata Razionalità Eterna. E a Rösler, nel momento in cui concedeva a Eschilo un'influenza parmenidea nel rapporto

[507] Ivi, pp. 15 e 133-4.
[508] *Nomos und Physis* cit., p. 57.
[509] *Introduzione a Talete* cit., p. 44.
[510] W. Rösler, *Reflexe Vorsokratischen Denken bei Aischylos*, Meisenheim am Glan, 1970, p. 21.

essere-apparire che affiora nel citato dialogo iniziale dei *Sette a Tebe* [511], influenza che non poteva essere di Eschilo su Parmenide considerata la bassa datazione dei *Sette*, non veniva neanche in mente che entrambi i poeti, il tragico e il «filosofo», potessero essere debitori del tema in questione ad un terzo poeta più anziano, il lirico Simonide. Da tempo, infatti, Gentili ha mostrato come l'avvicinamento tra verità e apparenza sia un po' un luogo comune della lirica greca nella seconda metà del sesto secolo e nei primi decenni del quinto:

Nell'ampio panorama di questa ricca problematica che aveva le sue premesse nell'irreversibile evoluzione della società greca s'inserisce il grande tema dell'essere e divenire, della verità e opinione, che investe tutta la cultura tardo arcaica da Simonide a Parmenide, sulla base di un comune linguaggio, di comuni metafore e parole tipiche (come ad esempio «violentare, esercitare violenza»), ma con esiti ideologici e artistici diversi e opposti. L'antitesi essere-apparire, anche se non esplicitamente formulata, era già operante nella cultura più antica. La sua matrice era nell'idea omerica che l'uomo ha carattere incostante e mutevole. Ma ulteriori ed espliciti sono ora i suoi sviluppi. Alla volubilità della mente umana, al divenire fenomenico dell'uomo ombra sognante che è e non è, Pindaro oppone la salda consistenza, la perenne certezza del vero nell'azione mitica e nell'azione umana, «principio di grande virtù», bene inalienabile dell'uomo valente e nobile di nascita. Simonide al Vero oppone il potere dell'opinione, alla certezza dell'oggi quella del «dio domani», tanto rapido è il divenire della condizione umana. Due opposte visioni del mondo, l'una conservatrice, l'altra dinamica e realistica, che sottendono due precise posizioni politiche e culturali. L'inconciliabilità di questi due modi di vedere la realtà si concettualizza in Parmenide, con un procedimento che diremmo di logica informale, nella identità del vero con l'essere che è il solo conoscibile e dell'opinione con il non essere, il nulla [512].

[511] AESCH. *Sept.* 592; cfr. *Agam.* 788, 838-40, 1374-6, e il commento di Platone in *Resp.* 361 B, 362 A. Il riavvicinamento con PARM. 1,28 sgg. è alle pp. 16-8 di Rösler. Sull'intera questione si veda il mio articolo 'Eschilo e Parmenide', di prossima pubblicazione nel primo fascicolo 1982 dei *Quaderni urbinati* (N.S., N. 10).

[512] Gentili, 'L'interpretazione dei lirici' cit., pp. 17-8; e cfr. 'Storicità della lirica' cit., pp. 424-5.

la strada, la minaccia siracusana che viene da Pitecusa, la secessione da ricomporre, e perfino le *Eliadi* di Eschilo, che molti dei suoi ascoltatori hanno visto rappresentare a Siracusa in occasione delle feste per la fondazione di Etna, e che un po' tutti hanno associato ai pioppi che fiancheggiano la via principale di Vele [522]. Anche le metafore presenti nei poeti arcaici, «filosofi» o non «filosofi» che siano, andranno valutate dal punto di vista della loro comprensibilità all'uditorio, non da quello (caro ad Aristotele) della preziosità stilistica [523]: in effetti esse saranno tratte dalle tecniche, come la statuaria e l'architettura [524]; e quelle di natura mitologica dovranno riferirsi a miti ben noti, o perché omerici, o perché locali, o perché (come nel caso delle Eliadi in Parmenide) appresi recentemente tramite declamazioni liriche o rappresentazioni tragiche [525]. Il primo «poeta dotto», Antimaco di Colofone [526], nascerà con la composizione scritta del carme; analogamente la filosofia in senso proprio, e cioè la scienza fine a se stessa, verrà alla luce allorché il dialogo socratico diventerà «dialogo come letteratura, come un particolare tipo di dialettica scritta, che presenta in un quadro narrativo i contenuti di discussioni immaginarie»: in una parola, con Platone [527].

• Ma lo stesso Giorgio Colli, a cui si deve la frase or ora riportata, non riesce a nascondere la sua perplessità allorché trova proprio in Platone, autore del dialogo scritto e quindi iniziatore della filosofia, una evidente antipatia per la scrittura: nel *Fedro* viene fatto dire a un mitico e non nominato re d'Egitto che l'alfabeto disabituerà i giovani all'esercizio della memoria [528], opinione alla

[522] Capizzi, 'Eliadi' cit., pp. 157-8.

[523] Si veda l'elenco di metafore contenuto in ARIST. *Poet.* 21-22 e *Rhet.* III, 2-4, 10-11, sulle quali cfr. Morpurgo Tagliabue, l. cit., e Capizzi, 'Eliadi' cit., pp. 154-5.

[524] Gentili, 'Lo statuto dell'oralità' cit., p. 14.

[525] Capizzi, 'Eliadi' cit., p. 155.

[526] Serrao, 'La genesi del «poeta doctus»' cit., pp. 912 sgg.

[527] G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, 1978², pp. 109-10. Sul problema della scrittura in Platone e sulla tecnica del «dialogo scritto» si veda Untersteiner, *Problemi di filologia* cit., pp. 23-31, con le annotazioni di aggiornamento di Sichirollo e Venturi Ferriolo alle pp. 25-6, 31-2.

[528] PLAT. *Phaedr.* 275 A.

quale Socrate mostra di associarsi, abbinando ancora una volta le due tecniche visive, scrittura e pittura, nella comune accusa di produrre segni che non sanno rispondere a chi li interroga [529]; nella settima lettera si nega serietà a tutto ciò che è messo per i-scritto, «si tratti di leggi fissate da un legislatore o di qualsiasi altro genere di documenti scritti» [530]; e Colli arriva a domandarsi se con queste parole Platone non abbia per caso confessato la scarsa serietà di tutta la sua opera [531]. In direzione opposta potrebbe condurci la lunga tirata contro i poeti contenuta nei libri secondo e terzo della *Repubblica* [532] e così acutamente analizzata da Havelock [533]: dato che musica e poesia sono per Platone le arti che più specificamente si rivolgono all'orecchio [534], la critica potrebbe essere rivolta all'auralità come tale. Ma va osservato innanzi tutto che la *Repubblica* non attacca tutti i poeti: colpisce con insistenza Omero [535] e marginalmente cita come diseducativi alcuni passi di Esiodo [536] e di Eschilo [537], di quegli autori cioè che ad avviso di Platone riprendono il modo omerico di concepire il mito. Degli altri poeti non si fa cenno, e in altri passi Platone mostra di ammirarne o rispettarne più d'uno: Anacreonte, Solone e molti altri hanno il merito di aver reso illustre la discendenza di Dropide [538] (della quale, sia detto per inciso, fa parte Platone stesso), e di Solone vengono molto apprezzate le elegie di contenuto politico [539], mentre Anacreonte divide con Saffo il plauso per la sapienza poetica [540]; riscuote consensi anche l'umiltà di Ste-

[529] Ivi, 275 D.
[530] PLAT. *Epist.* VII, 344 C.
[531] *La nascita della filosofia* cit., pp. 111-3.
[532] *Resp.* 377 B-398 B; cfr. *Leg.* 866 D; 899 D-900 A.
[533] *Cultura orale* cit., pp. 11 sgg.; 191 sgg.
[534] PLAT. *Resp.* 603 B. Cfr. Gentili, 'Storicità della lirica' cit., p. 392; 'Lo statuto dell'oralità' cit., p. 14.
[535] PLAT. *Resp.* 377 D; 379 C-380 A; 381 D; 383 AB; 386 C-387 B; 388 A-391 E; 392 E-394 A; 604 A-605 C.
[536] Ivi, 377 D-378 A; 390 E.
[537] Ivi, 380 A; 381 DE; 383 AB; 391 E.
[538] *Charm.* 157 D-158 A.
[539] *Phaedr.* 278 CD.
[540] Ivi, 235 C.

sicoro, che gli consentì di ritrattare ciò che aveva scritto contro Elena [541], e vengono approvati concetti espressi in versi da Focilide [542], da Teognide [543] e da Pindaro [544], al quale va poi soprattutto il merito di avere ripreso il mito pitagorico (tanto caro a Platone) del giudizio dell'anima nell'oltretomba [545]; viene inoltre riconosciuto a Sofocle e ad Euripide il ruolo di supremi giudici in materia di essenza della tragedia [546], e vengono encomiati un detto del primo [547] e parecchi versi del secondo [548]. Va chiarito, in secondo luogo, che il dissenso di Platone non solo non riguarda la forma stilistica (il che è pacifico), ma neanche tocca il metodo di trasmissione, riferendosi invece esclusivamente al contenuto del messaggio: Havelock ha perfettamente ragione quando dice che Platone «giudica la poesia come se si trattasse di scienza o filosofia o matematica o teologia» [549], e che, là dove la condanna, lo fa perché non è scienza ma opinione. Nei primi dialoghi, in effetti, il poeta viene accusato di non avere conoscenza tecnica e scientifica delle materie che tratta, dal momento che ne parla spinto da una misteriosa ispirazione divina [550]; in seguito, quando si viene ai singoli poeti, essi vengono abbinati agli scienziati e vengono vagliati secondo criteri prettamente scientifici, interrogati dal punto di vista dei problemi più schiettamente filosofici, colti in contraddizione come si fa coi dialettici e coi matematici: è più o meno questo il modo in cui vengono trattati Omero ed Esiodo nel *Liside* [551], Omero ed Epicarmo nel *Teeteto* [552], Esiodo e i poeti astronomi nell'*Epinomide* [553], Tirteo nelle *Leggi* [554], Teognide nel *Me-*

[541] *Epist.* III, 319 E; cfr. *Resp.* 586 C; *Phaedr.* 243 A; 244 A.
[542] *Resp.* 406 AB.
[543] *Leg.* 630 AB.
[544] Ivi, 690 BC; 715 A.
[545] *Men.* 81 BC; *Resp.* 331 AC.
[546] *Phaedr.* 268 C-269 A.
[547] *Resp.* 329 BC.
[548] *Alc. I* 113 C; *Gorg.* 484 E; 492 E; *Resp.* 568 AB.
[549] *Cultura orale* cit., p. 29.
[550] *Apol.* 22 AC; *Ion* passim.
[551] 214 A-216 B.
[552] 152 E.
[553] 990 A.
[554] 629 AE.

none [555], Euripide nel *Teage* [556] e soprattutto Simonide nel lungo e ben noto passo del *Protagora* [557]. D'altro lato la discriminazione operata nella *Repubblica* tra poeti aurali, alcuni educativi e altri dannosi, trova il suo contrappunto nel passo delle *Leggi* che si occupa della ormai affermata poesia scritta e della prosa: anche qui dalla massa dei componimenti diseducativi vengono estratti e salvati quelli di argomento etico o filosofico, che sono anche raccomandati al legislatore per un inserimento nei programmi scolastici [558]. Neanche nel campo legislativo Platone mostra particolari preferenze per la redazione scritta: ammira ed elogia i legislatori del passato [559], ma ricorda con rispetto l'antico diritto orale cui essi posero fine [560], ed equipara esplicitamente i due aspetti della giurisprudenza allorché lamenta che in regime di democrazia i cittadini «finiscono per non curarsi più affatto né delle leggi scritte né di quelle non scritte» [561]. Se a ciò aggiungiamo che Platone fornisce assai sporadici accenni alla distinzione tra generi letterari [562] (gli fu attribuita senza alcun fondamento la partizione della lirica in monodica e corale solo perché metteva in evidenza le concrete diversità di esecuzione delle due attività) [563] e che in questa materia il suo atteggiamento è alquanto conservatore [564], il quadro è abbastanza completo: in piena civiltà della scrittura Platone si interessa più delle attività orali che di quelle svolte per iscritto; le valuta, assai correttamente, proprio su quel piano pedagogico cui erano ordinate fin da Omero, salvo il fatto che la sua pedagogia è assai lontana da quella omerica nei contenuti; e pos-

[555] 95 D-96 A.

[556] 125 BD.

[557] 338 E-346 A. Cfr. B. Gentili, 'Studi su Simonide', II, 'Simonide e Platone', *Maia*, 1964, pp. 278-306.

[558] *Leg.* 810 B-811 E.

[559] *Resp.* 599 DE; *Leg.* 858 E-859 A.

[560] *Leg.* 680 A. Cfr. De Romilly, *La loi* cit., p. 11.

[561] *Resp.* 563 DE. Cfr. Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci* cit., p. 145; Cerri, *Legislazione orale* cit., p. 70.

[562] Rossi, 'I generi letterari', cit., p. 80.

[563] Cfr. in proposito A.E. Harvey, 'The Classification of Greek Lyric Poetry', *Classical Quarterly*, 1955, pp. 157-75, alla p. 159, n. 3.

[564] P. Vicaire, *Platon critique littéraire*, Paris, 1960, pp. 236 sgg.

siamo dire quindi che nel mondo della scrittura egli è entrato di fatto senza aderirvi dottrinalmente. Una contraddizione chiaramente rilevata, ad esempio, da Gentili:

> Che Platone proclamasse esplicitamente la sua preferenza per il discorso orale in realtà significa soltanto che egli non poteva cogliere tutte le implicazioni storiche delle due diverse tecnologie della comunicazione orale e scritta, in un momento in cui era in atto il passaggio da una forma all'altra. Di qui la sua contradditoria posizione di retroguardia a difesa dell'oralità e contro l'uso della scrittura, alla quale poi egli di fatto affidava la trasmissione del suo pensiero dialettico [565].

I dubbi di Colli sono dunque assai poco fondati: Platone scrive seriamente i suoi dialoghi, e li scrive perché la comunicazione scritta si è ormai affermata fino a cancellare la lettura pubblica; ma il fatto che i suoi scritti riproducano formalmente il dialogo orale, il fatto che Socrate continui per lungo tempo ad esserne il protagonista, il fatto che in qualcuno di essi vengano esternate perplessità sull'efficacia educativa dei testi scritti, confluiscono tutti nel darci la prova che la mentalità orale non si è in lui spenta del tutto. Platone vive nel mondo del libro, e non può esimersi dall'usare il libro per diffondere i propri insegnamenti; ma non ha dimenticato Socrate, il suo uditorio non specializzato, il suo ostinato rifiuto di mettere per iscritto le discussioni, la sua tecnica di improvvisazione, il suo contatto diretto e impegnato con l'interlocutore in carne e ossa, i suoi paradigmi comunicativi tratti dalle arti e dai mestieri, le sue vivaci metafore erotiche e ostetriche. Risalendo la corrente da Socrate alla scienza del tempo di Pericle, e da questa alla sapienza precedente, Platone si era incontrato coi miti dell'oralità pura e della prima auralità; e si era accorto che ai miti omerici sugli dèi, ormai inutilizzabili in un mondo di socialità e di giustizia collettiva, erano seguiti i miti eraclitei, parmenidei e

[565] Gentili, 'Storicità della lirica' cit., p. 394. Per il contradditorio atteggiamento di Platone a proposito della tradizione orale, rimando ancora una volta alle analisi contenute in *Cultura orale* cit. di Havelock; se ne veda la discussione, su questo particolare punto, in G. Cerri, 'Il passaggio dalla cultura orale alla cultura di comunicazione scritta nell'età di Platone', *Quaderni Urbinati*, N. 8, 1969, pp. 119-32.

pitagorici sulla legge che riduce all'obbedienza il sole, sulle catene che imprigionano l'ente e sul mondo dei morti che ripara le ingiustizie del mondo visibile. Vissuto nella bizzarra cerchia socratica, dove oralità e mito vivevano ancora di vita propria, Platone in piena epoca di composizione sulla carta era ancora capace di capire l'oralità e il mito presenti nel pensiero arcaico: per questo era riuscito a rileggere paradigmaticamente i miti della sapienza più antica, e addirittura aveva saputo introdurre i miti paradigmatici nel testo scritto, facendone il più importante strumento di suggestione emotiva sui lettori, che quasi per magia si sentivano, a contatto col dialogo scritto, trasformare negli ascoltatori di Talete e di Parmenide. Non c'è allora da meravigliarsi se Platone nei momenti di maggiore sincerità rinnegava per iscritto la scrittura: i dialoghi erano nelle sue intenzioni l'ultimo tentativo di far rivivere nella pagina l'insegnamento orale di Pitagora, la declamazione poetica di Parmenide, la discussione in piazza di Socrate. È forse di qui che deriva il fascino irripetibile del testo platonico anche su di noi, entrati da oltre duemila anni nella civiltà della scrittura e forse prossimi ad uscirne per vivere una nuova civiltà dei suoni e delle immagini.

5. Aristotele è cosa del tutto diversa: cresciuto nella scuola e non nell'uditorio, scrive per la scuola e non per l'uditorio. Egli è il primo a presentarci una compiuta teoria dei generi poetici [566], alla quale attingeranno le classificazioni ellenistiche [567]; ma è anche il primo a imporre, come tutti sanno, regole ferree alla com-

[566] Rossi, 'I generi letterari' cit. p. 78.

[567] Per le classificazioni dei generi poetici redatte in età alessandrina rimando a: H. Färber, *Die Lyrik in der Kunsttheorie der Antike*, München, 1936; Harvey, 'The Classification' cit.; J. Labarbe, 'Une épigramme sur les neuf lyriques grecs', *L'Antiquité Classique*, 1968, pp. 449-66; Rossi, 'I generi letterari' cit., pp. 74-5; 80-6; F. Cairns, *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Edinburgh, 1972; I. Gallo, 'L'epigramma biografico sui nove lirici greci e il «canone» alessandrino', *Quaderni Urbinati*, N. 17, 1974, pp. 91-112; Cl. Calame, 'Réflexions sur les genres littéraires en Grèce archaïque', ivi, pp. 113-28; Gentili, 'Storicità della lirica' cit., pp. 383-4. Letteratura precedente sull'argomento è citata da Rossi alle note 4 e 14 (pp. 87-8).

posizione poetica, regole alle quali il solo Callimaco tenterà di ribellarsi, ma senza fortuna, perché le difenderanno accanitamente i suoi contemporanei (quelli che Callimaco chiama «Telchini») [568] e il suo stesso discepolo Apollonio Rodio [569]. E' facile vedere come la scrittura sia sottintesa da tutta la *Poetica* e da tutta la *Retorica*: una distinzione tra orale e scritto egli la fa soltanto a proposito della composizione oratoria [570], e ciò è perfettamente logico se si tiene conto del fatto che nel IV secolo l'oratoria era rimasta l'unica attività culturale in cui sopravvivesse una certa oralità e in cui avesse ancora senso il concetto di uditorio [571]; ma all'inizio della *Retorica* viene chiarito che Aristotele scrive il suo trattato per dare precise norme tecniche a una prassi che viene seguita un po' da tutti empiricamente e senza princìpi [572]. Il diritto orale e consuetudinario è tramontato definitivamente dall'orizzonte aristotelico: per lo Stagirita «legge non scritta» significa o principio etico [573] o norma naturale di convivenza sentita da tutti i popoli [574]; e l'appello di Antigone a Creonte viene da lui interpretato come una rivendicazione del «giusto per natura» contro la legalità positiva [575], con un'anticipazione dei fraintendimenti ellenistici non solo delle «leggi non scritte» dell'*Antigone* sofoclea [576], ma anche delle «leggi scritte» menzionate da Euripide nelle *Supplici* [577].

[568] G. Serrao, 'La poetica del «nuovo stile»: dalla mimesi aristotelica alla poetica della verità', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., IX, pp. 200-53, alle pp. 221-4.

[569] Ivi, pp. 238-9.

[570] *Rhet.* III, 12. Cfr. Gentili-Cerri, *Le teorie del discorso storico* cit., p. 28; Gentili, 'Storicità della lirica' cit., pp. 394-5.

[571] Rossi, 'I generi letterari' cit., p. 70.

[572] *Rhet.* 1354 a 3-11. Cfr. Rossi, op. cit., p. 79.

[573] *Eth. Nic.* 1162 b 21 sgg.; *Rhet.* 1373 b 5-6; 1374 a 18 sgg.; 1375 a 27 sgg. Cfr. De Romilly, *La loi* cit., pp. 37-8; Cerri, *Legislazione orale* cit., pp. 102-3.

[574] *Rhet.* 1368 b 7 sgg.; 1373 b 6 sgg. Cfr. Cerri, op. cit., p. 103.

[575] Ivi, 1373 b 6-13. Cfr. Cerri, op. cit., pp. 103-4.

[576] Schol. Soph. *Ant.* 454. Cfr. Cerri, op. cit., p. 104.

[577] Come è dimostrato dalle varianti introdotte nel passo da Stobeo, sulle quali cfr. C. Collard, *Euripides: Supplices*, Groningen, 1975, I, p. 69; II, pp. 226 sgg.; Cerri, l. cit.

Tutto ciò illumina di viva luce il modo in cui Aristotele tratta i sapienti arcaici, che è esattamente il modo in cui tratta ogni forma di oralità e di auralità: dal punto di vista dell'epoca del libro, e cioè da un punto di vista non appropriato all'oggetto. Come i generi letterari, così anche i generi scientifici diventano rigidi: fisica, matematica e teologia vengono ricomprese nella filosofia teoretica; etica e politica in quella pratica. Come la retorica, così anche la filosofia ha regole fissate e problemi inevitabili, problemi che *non può non porsi*: chi si occupa della natura *deve* porsi le domande sull'infinito e sulle cause prime, e le cause *devono* essere le quattro poste da Aristotele e non altre; chi tratta l'anima *deve* concepirla o come principio motore, o come soggetto senziente, o in entrambi i modi, ma *non può* definirla in un terzo modo e soprattutto *non può* non definirla; ecc. ecc. Come le leggi non scritte vengono sottoposte a una «utilizzazione estensiva nell'ambito di un discorso che aveva fini teoretici e non ermeneutici» [578], così l'intera gamma della sapienza presocratica viene usata come puntello degli schemi speculativi del Liceo, al di fuori di ogni benché minima preoccupazione interpretativa e storica.

Colpevole Aristotele? Non colpevole per gli storici di stampo hegeliano, i quali anzi gli attribuiscono il merito di avere fatto storia della filosofia nell'unico modo che essi ritengono valido, e cioè inserendo i «filosofi» in una storia della spiritualità che gradualmente scopre e costruisce i princìpi nei quali lo storico stesso crede. Ma neanche egli è colpevole agli occhi degli storici che, come l'autore di questo volume e altri prima di lui [579], ritengono scientifica la storia del pensiero solo se basata sulla «metodologia indiziaria» (e cioè sul metodo volto a ricostruire i fatti all'interno di una struttura sincronica) e fornita del più totale e fermo disin-

[578] Cerri, op. cit., p. 103. Non è un caso che Aristotele nel passo già analizzato abbini i versi sofoclei al fr. 135 di Empedocle come duplice esempio di formulazione concernente leggi comuni a tutti gli uomini.

[579] Oltre agli storici riuniti per molti anni attorno alla rivista «Annales» (Bloch, Febvre, Braudel, Vilar, ecc.) vorrei ricordare C. Ginzburg, 'Spie. Radici di un paradigma scientifico', *Storia contemporanea*, 1978, pp. 1-14. Sull'intera questione si veda M. Duichin, 'Storia della filosofia e nuovi paradigmi indiziari', *Rassegna della Istruzione Secondaria*, 1979, pp. 270-8.

teresse per il posto che quei fatti e la struttura che li contiene possano e debbano occupare in cose come la storia delle idee, la nascita dei grandi sistemi, la razionalità del reale, la coerenza interna del pensiero, la dialettica del concreto o dell'astratto, degli opposti o dei distinti, dello spirito o della natura, e chi più ne ha più ne metta. Aristotele non è colpevole, agli occhi di un simile studioso, in base al principio giuridico in virtù del quale «*ad impossibilia nemo tenetur*»: non è colpevole perché, volesse o no capire storicamente gli arcaici, non aveva gli strumenti per farlo. Questa prima parte del lavoro si chiude dunque con due asserzioni che più delle altre vanno a cozzare contro i convincimenti degli storici di matrice filosofica:

1) Mentre Platone poteva ancora cogliere il *procedimento logico generale* del pensiero arcaico, lasciandosi inevitabilmente sfuggire (e lo riconosceva con estrema onestà) la motivazione delle singole asserzioni, Aristotele *non poteva intendere la sapienza arcaica* né nei procedimenti generali né nelle ragioni particolari.

2) Noi possiamo capire quei procedimenti e quelle ragioni *meglio di Platone e di Aristotele.*

La prima asserzione va ad urtare soprattutto contro convinzioni moderne assai radicate: Aristotele aveva in mano le opere intere dei presocratici, li aveva studiati a fondo, ne comprendeva i nessi e i procedimenti logici, ecc. Ma abbiamo visto come quei procedimenti logici non esistessero, come cioè i presocratici non giustificassero le loro asserzioni né a livello deduttivo né a livello induttivo, rivestendole inoltre di un linguaggio politico del tutto incomprensibile al lume della netta distinzione tra naturale e artificiale presente nella scuola peripatetica; e abbiamo visto come in ultima analisi Aristotele (meno volentieri di Platone) confessasse la sua difficoltà a penetrare le «argomentazioni» degli arcaici, mentre si trovava chiaramente a suo agio di fronte alla sapienza di età periclea e post-periclea. Ad esempio, Aristotele accusa spesso Empedocle di esprimersi «con scarsa chiarezza» (*u saphôs*) [180],

[180] *Met.* 993 a 23-24; *Gen. anim.* 747 a 26-27; cfr. *Meteor.* 357 a 24 sgg.; *Rhet.* 1407 a 32 sgg.

e si lamenta dello stile «non facile» (*mè rhàdion*) [581] e «oscuro» (*àdèlon*) [582] di Eraclìto, al punto che, come si è visto, all'Efesio fu poi affibbiato il soprannome di «oscuro» [583] e Teofrasto suppose che avesse scritto così ermeticamente perché affetto da stato d'animo melancolico [584]. Sapienti che dicevano o scrivevano cose così difficili da mettere in difficoltà un pensatore come Aristotele e tutta la sua scuola, pur abituata alle complesse argomentazioni del maestro, dovevano essere, come gli orfici e i pitagorici, maestri esoterici che si rivolgevano ad iniziati: e in effetti gli antichi hanno immaginato che Eraclìto si esprimesse a bella posta «nel modo meno chiaro» (*asaphésteron*) affinché al suo scritto «si accostassero solo le persone capaci di comprenderlo, e il suo esser comprensibile al popolo non lo rendesse spregevole» [585], e hanno considerato il cosiddetto «poema lustrale» di Empedocle la rivelazione di segreti pitagorici fino ad allora conosciuti solo dagli adepti di grado più elevato [586]; un modo di vedere che ha trovato ampio credito tra i moderni. Ma come può conciliarsi una simile lettura col fatto concreto e inconfutabile che Eraclìto si rivolge col vocativo agli Efesii [587] ed Empedocle (proprio nel proemio del poema in questione) agli abitanti di Agrigento? [588] Se l'uditorio dei due sapienti era proprio il popolo delle rispettive città, o più facilmente la parte più evoluta di esso, come potevano essi riversare su quell'uditorio dottrine più elevate e profonde, ed espresse con linguaggio più ermetico e tecnico, di quanto Aristotele e i suoi discepoli potessero capire? E se per caso l'oscurità fosse dovuta a scarsa padronanza della lingua, perché mai Aristotele,

[581] *Rhet.* 1407 b 13.
[582] Ivi, 14.
[583] STRAB. XIV, 642; HERACLIT. *Alleg.* 24; PROB. ad VERG. p. 21, 14 K.; EUS. *P.E.* X, 4,14; *Sud.* s.v. *Heràkleitos*.
[584] DIOG.L. IX, 6.
[585] Ivi.
[586] ALCIDAM. *Phys.* fr. 6; TIM. fr. 81 Müller; NEANTH. fr. 26; HERMIPP. fr. 27; GELL. *N.A.* IV, 10-11; PLOTIN. *Enn.* 48; HIPPOL. *Ref.* I, 3,2; *Sud.* s.v. *Empedoklês*.
[587] HERACL. fr. 125 a; cfr. 121.
[588] EMP. fr. 112.

vissuto nell'epoca della grande grammatica e della grande retorica, e per di più studioso egli stesso di grammatica e di retorica, avrebbe dovuto superare maggiori difficoltà a decifrare il testo di quanta non ne trovassero persone nobili, ma non certo addestrate nella linguistica ad alto livello, quali se ne potevano incontrare nella Efeso e nella Agrigento del quinto secolo? Ci deve essere un parametro atto a giustificare in qualche modo una maggiore facilità di comprensione della gente di Efeso e di Agrigento rispetto alla grande filosofia attica, e in effetti ne possiamo trovare uno solo: la materia cittadina, politica, attuale, e non esoterica, speculativa, eterna, del discorso eracliteo e di quello empedocleo. Aristotele non capiva gli arcaici perché gli arcaici parlavano di *fatti* e non di *concetti*; perché i concetti egli li conosceva, ma i fatti no; perché gli sfuggiva la tecnica allusiva presente, ad esempio, in un Parmenide allorché nominava le sue «molto lodate cavalle» [589], la «famosa via che conduce attraverso tutti i centri abitati l'uomo pratico dei luoghi» [590] o la «fama presso la gente» [591] di certi avvenimenti, o in un Eraclìto allorché insisteva a parlare di «questo discorso» [592], di «queste cose» [593], di «quest'ordine» [594], di «immagini come queste» [595]: espressioni tutte che hanno senso solo se rivolte a un uditorio che conosce perfettamente la via, le cavalle, gli avvenimenti, il discorso, le immagini, e addirittura sa che tipo di «cose» vengono simbolizzate anche se l'oratore non le designa neanche col nome comune. In effetti Aristotele non si occupa mai di nessuno dei riferimenti eraclitei e parmenidei che abbiamo menzionati: egli astrae dai documenti in suo possesso le parole che possono essere lette in senso scientifico, e su queste astrazioni costruisce il «suo» Eraclìto e il «suo» Parmenide; ma in tal modo, considerato che il discorso degli arcaici non si divideva certamente in una sezione per i concittadini e in una per i posteri, perde

[589] PARM. fr. 1, v. 4.
[590] Ivi, vv. 2-3.
[591] Ivi, v. 30.
[592] HERACL. frr. 1 e 72.
[593] Ivi, 17, 23, 72.
[594] Ivi, 30.
[595] Ivi, 5.

l'unità di quel discorso, e quindi il motivo che ha indotto il discorrente a introdurre i concetti scientifici nelle tematiche cittadine, e dunque in ultima analisi il senso di ciò che cita come scientifico. Non si tratta dunque di trascuratezza storica: Aristotele, ignaro delle singole situazioni cittadine in cui i presocratici arcaici intervennero, *non aveva gli strumenti* per dare il senso giusto alle singole parti degli interventi.

La seconda asserzione, che cioè noi moderni abbiamo gli strumenti che mancavano ai grandi filosofi antichi, scandalizza ancor più della prima: c'è chi si domanda con sgomento come è possibile «che contemporanei o immediati prosecutori dell'opera di Parmenide si siano anch'essi ingannati più o meno come Hegel e gli hegeliani» [596]. Per i «contemporanei» il problema non esiste, dato che né su Parmenide né sugli altri arcaici abbiamo notizie provenienti da contemporanei: la stima di Senofane per Talete, la disistima di Eraclìto per Senofane, il breve accenno di Ippocrate ad Empedocle, non arrivano al livello di notizie di cui si possa discutere la veridicità. Ma per i cosiddetti «immediati prosecutori» (ammesso che un secolo e mezzo lasci intatta l'immediatezza) va detto a chiare lettere che sugli arcaici *ne sapevano molto meno di noi*: e una simile asserzione può apparire scandalosa solo a filosofi, dato che i filologi e gli archeologi sanno fino a qual punto le loro ricerche di moderni abbiano consentito di farsi sul mondo omerico idee dieci volte più precise e complete di quelle che si erano fatti Aristotele e gli omeristi alessandrini. Ma va aggiunto che la nostra superiorità sugli antichi è assai più marcata nei riguardi della sapienza arcaica che rispetto a Omero o (per venire ad un contemporaneo degli arcaici) a Senofane: i rapsodi omerici, il rapsodo Senofane, leggevano i loro versi in tutto il mondo greco, il che imponeva loro di adeguare il linguaggio, l'uso delle metafore e la tecnica allusiva a un tipo di uditorio molto più generico, e capace, insomma, di afferrare procedimenti semantici non espliciti, solo se riferiti a cose note in tutta la grecità; e allora poteva facilmente accadere (data la familiarità dei Greci anche tardi con l'e-

[596] M. Isnardi Parente, 'Parmenide e Socrate demistificati', *Rivista critica di storia della filosofia*, 1976, pp. 423 sgg., alla p. 430.

pica e con la lirica) che la comprensione fosse totale anche dopo uno o due secoli, e in tutt'altro clima culturale. D'altro lato, i sapienti riuniti ad Atene sotto la protezione di Pericle svolgevano temi abbastanza indipendenti dalle questioni politiche e sociali di Atene o di altre città; ma anche se avessero alluso ad eventi ateniesi, l'allusione avrebbe potuto essere colta nella stessa Atene ancora nel secolo successivo: sta di fatto che nei loro riguardi la comprensione di Aristotele è assai più notevole e la sua lettura, come abbiamo osservato, decisamente più utile. Diverso è il caso di Anassimandro, di Alcmeone, di Eraclìto, di Parmenide, dell'Empedocle non ancora emigrato dalla sua città. Nessuno nell'Atene dell'egemonia macedone può, con tutta la perizia e la buona volontà, afferrare un'allusione concernente la situazione di Mileto all'epoca di Ciro, di Efeso in lotta con Dario, di Crotone vittoriosa su Sibari, di Vele spaventata dalla minaccia di Ierone, di Agrigento appena uscita dalla tirannide; esattamente come nessuno avverte più negli epici e nei lirici del passato le passioni cittadine, «e tra essi — come rileva Serrao — preferiscono quei poeti che apparivano meno integrati nella vita politica» [597]: una mentalità che Callimaco esprimerà incisivamente nella chiusa di un famoso epigramma: «non bevo alla fontana pubblica; disprezzo tutto ciò che è popolare» [598].

Platone, l'uomo che si sforzava, come abbiamo chiarito più sopra, di far rivivere attraverso lo scritto un mondo di tarda e viva oralità come era stata la discussione socratica, collezionava nei suoi dialoghi, e specialmente nei primi, una preziosa serie di allusioni a personaggi morti ma non dimenticati, ad eventi politici passati ma non sepolti, a situazioni cittadine non più esistenti ma ancora sentite come cause motrici di quelle presenti: egli dunque conosceva ancora le strutture della tecnica allusiva tipica di un discorso orale rivolto a concittadini, ed era pertanto in grado di riconoscerle ogni volta che le trovava in discorsi di altri tempi e di altri luoghi, anche se gli era precluso il senso esatto di quelle allu-

[597] Serrao, 'La cultura ellenistica' cit., p. 173.

[598] CALLIM. *Epigr.* 28 Pf. Cfr. Serrao, 'La poetica' cit., p. 224, e la discussione del passo da parte dei filologi moderni, riportata ivi, n. 97.

sioni. Aristotele viveva immerso in un mondo di cultura scritta e specializzata: i suoi trattati avevano per oggetto (salvo analogie ormai ridotte a preziosismi dialettici) o la natura in quanto natura o la città in quanto città; e comunque non si occupavano, se non a titolo di esempio, della storia delle singole città, avendo lo scopo preciso di mettere a nudo la Città come categoria eterna e come essenza senza luogo. Nel suo mondo cartaceo le allusioni erano scientifiche, come nel mondo dei poeti e lètterati suoi contemporanei erano letterarie: riguardavano sempre e soltanto scritti, e scritti concernenti (nella realtà o nel pensiero di Aristotele) gli stessi problemi di quello aristotelico contenente le allusioni; cosicché neanche l'intervento di Atena avrebbe potuto guidare un simile Odìsseo nel ritorno a un'Itaca ormai perduta quale era per lui la tecnica allusiva della sapienza aurale. Noi invece di quel viaggio abbiamo la carta nautica: l'archeologia, l'epigrafia, la filologia classica e orientale, forniscono al nostro secolo proprio le notizie necessarie per tracciarla. Il nostro vantaggio su Odìsseo e su Aristotele sta proprio in questo: che *essi stavano ancora percorrendo la via, mentre noi li guardiamo, mentre la percorrono, standone fuori*. E se noi ne sappiamo più di Platone e di Aristotele sulle faccende stesse di casa loro, non è perché le parti si siano invertite e perché noi si sia arrivati a superare la loro statura al punto di soverchiarli sul loro stesso terreno; è solo perché noi sappiamo le cose essenziali che essi sapevano, ma ne sappiamo anche qualcuna che essi non potevano sapere. Se poi volessimo riesumare la seicentesca *querelle des anciens et des modernes*, diremmo che noi siamo un po' come quei famosi nani che stanno in piedi sulla testa di quei famosi giganti: molto per merito loro, e un po' per merito nostro, noi vediamo una fetta di orizzonte che i giganti non riescono ancora a distinguere chiaramente.

A questo punto possiamo dire che la storiografia del novecento ha portato a termine l'operazione baconiana iniziatasi nel seicento: dopo aver demolito la natura che Aristotele aveva costruita a priori, l'età moderna ha smontato l'altra sua costruzione a priori, e cioè la scienza arcaica. Ancora una volta la demolizione ha il compito di porre solide fondamenta per un nuovo edificio, che non è più l'universo fisico di Newton, ma il modesto universo

storico del pensiero arcaico visto senza occhiali deformanti: una costruzione che non spetta certamente all'ultimo ventennio del novecento, ma richiederà dei Newton futuri molto acuti e spregiudicati. Ciò che qui tento di fare è, come dice il sottotitolo del volume, raccogliere *appunti* utili ai costruttori futuri; cominciare (con le incertezze e gli errori inevitabili in ogni inizio) un nuovo discorso storico. Abbiamo in mano abbastanza elementi per renderci conto dell'aiuto che entro certi limiti può darci la lettura platonica del pensiero arcaico; e soprattutto per abbandonare definitivamente la lettura aristotelica ogni volta che ci affacciamo al di là dell'Atene periclea e dei suoi sapienti, essendo preclusa la possibilità di integrare i frammenti dei primi presocratici, da Talete ad Empedocle, con notizie ricavabili dalla discussione aristotelica del loro pensiero. Una volta sgombrata la strada dagli equivoci, il discorso storico può cominciare, e da molto lontano, perché una storia di miti paradigmatici deve esordire analizzando la fonte prima di tutti i miti paradigmatici, che è l'epica: per intendere la *repubblica cosmica*, e cioè il macrocosmo o il microcosmo che i presocratici arcaici concepivano come una città isonomica ideale a cui guardare per modellare il loro reale e particolare cosmo cittadino, bisogna prima indagare le strutture intime della *monarchia cosmica*, e cioè di quell'universo che Omero ed Esiodo, sempre in funzione di modello politico, dipingevano a immagine e somiglianza di uno Stato dominato da un re e dalla sua corte. È appunto qui che la prefazione finisce e il racconto incomincia: *un* racconto (il lettore non lo dimentichi) che non pretende di rivelare una realtà sepolta, ma di esemplificare un metodo per disseppellirla in futuro.

Parte seconda

VITA E MORTE DELLA MONARCHIA COSMICA

Capitolo terzo

LA GRECITÀ EPICA: IL NUME COME MODELLO DELLA CITTÀ

Il paradigma passato: re ed eroi

1. Scrisse mezzo secolo fa Werner Jaeger:

> Il mito ha per se stesso valore normativo, anche senza che occorra citarlo espressamente a modello od esempio. Non diventa esemplare soltanto mediante il paragone di un caso qualsiasi, presentato dalla vita, con un episodio mitico analogo, ma tale è per sua natura. È fama, notizia delle cose grandi e sublimi che la tradizione riferisce del passato, non già materia scelta ad arbitrio. Ciò ch'è eccezionale è normativo, già per il mero riconoscimento del dato di fatto. Ma il cantore non narra soltanto fatti; egli vanta e loda ciò che v'è al mondo degno di lode e di vanto. Come gli eroi d'Omero, da vivi, esigono già onore e curano di tributarsi reciprocamente il rispetto che ad ognuno si conviene, così ogni vera gesta eroica agogna eterna fama. Il mito, la leggenda eroica, è la riserva inesauribile di modelli che la nazione possiede e dalla quale il suo pensiero attinge ideali e norme per la vita propria. Che tale sia l'atteggiamento d'Omero di fronte al mito, lo dimostra l'uso di paradigmi mitici per tutte le situazioni immaginabili dell'esistenza [1].

Che il mito greco abbia molte valenze è un fatto [2]; che tra esse sia discernibile con chiarezza una valenza paradigmatica, emblematica, educativa, mi sembra, dopo i contributi di Havelock [3],

[1] W. Jaeger, *Paideia*, I, La Nuova Italia, 1959, pp. 94-5.

[2] Per questo problema storico rinvio a: M. Detienne, 'Mythes grecs et analyse structurale'; in AA.VV., *Il mito greco. Atti del Convegno Internazionale. Urbino 7-12 maggio 1973*, a cura di B. Gentili e G. Paione, Ateneo e Bizzarri, 1977, pp. 69-89; G.S. Kirk, *La natura dei miti greci*, Laterza, 1977, pp. 5-22.

[3] E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Laterza, 1973, pp. 52-71.

di Kirk [4] e di altri validissimi specialisti [5], molto difficile negare; e altrettanto ardua appare oggi l'impresa (soprattutto se si tiene conto di quanto si è osservato più sopra sull'indole dei Greci) di contestare la presenza nei loro miti, letti appunto «come paradigmi o *exempla*» [6], di un insegnamento politico [7] e giuridico [8] concernente la società nella quale il mito epico è fiorito, che è quella dell'VIII e del VII secolo: una presenza che già Aristotele mostrava di aver colto allorché osservava che «i poeti antichi facevano parlare i loro personaggi come uomini politici» [9]. Il problema è invece quello di cogliere il valore normativo del paradigma mitico più antico; e la chiave della risposta ce la fornisce ancora una volta il concetto di *alétheia*, la concezione originaria della verità nei Greci.

Marcel Detienne [10], Bruno Snell [11] e Jean-Pierre Levet [12]

[4] *La natura* cit., pp. 291-319.

[5] T.A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, Laterza, 1973², I, pp. 17-8; E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Ed. Radio Italiana, 1957, pp. 22-6; M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles-Berchem, 1962, p. 23; B. Gentili, 'Lirica greca arcaica e tardo-arcaica, in AA.VV., *Introduzione allo studio della cultura classica*, I, Marzorati, 1972, pp. 57-105, alla p. 65; A. Mele, 'Elementi formativi degli «ethne» greci e assetti politico-sociali', in AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci*, I, Bompiani, 1978, pp. 25-72, alle pp. 62-3; L.E. Rossi, 'I poemi omerici come testimonianza di poesia orale', ivi, pp. 73-147, alla p. 89.

[6] Kirk, *La natura* cit., p. 306.

[7] A. Verdross-Drossberg, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien, 1948², pp. 15-25; R. Stanka, *Die politische Philosophie des Altertums*, Wien-Köln, 1951, pp. 86-90; B. Malinowski, 'Myth in Primitive Psychology', in AA.VV., *Magic, Science and Religion*, Garden City-New York, 1954, pp. 100-1; Havelock, *Cultura orale* cit., p. 31; G.C. Vlachos, *Les sociétés politiques homériques*, Paris, 1974, pp. 45 sgg.

[8] Per l'ordinamento giuridico e statale in Omero si vedano gli studi di Rudolf Köstler riuniti nel volume *Homerisches Recht*, Wien, 1950; e anche il contributo citato di A. Mele.

[9] Arist. *Poet.* 1450 b 7.

[10] *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, pp. 48-52; 60-5.

[11] *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Göttingen, 1978, p. 100.

[12] *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque. Étude de vocabulaire*, I,

hanno avuto il merito di fornirci, in questi ultimi anni, preziose indicazioni sul significato arcaico di «*alétheia*»; in particolare Detienne ha insistito sul valore politico della contrapposizione tra *alétheia* («verità») e *léthē* («oblio»):

Il passaggio di Esiodo relativo al Vecchio del Mare è interamente basato sulla complementarità di *Alétheia* e di *Léthē*, complementarità che gioca a un doppio livello, etimologico e cosciente da una parte, mitico e incosciente dall'altra: se il Vecchio del Mare è «veridico» (*alēthés*), ciò avviene perché non dimentica (*udè léthetai*) i *thémistes* [...] Dietro il Vecchio del Mare, vicario mitico del Re di Giustizia, provvisto di un sapere mantico e maestro di *Alétheia*, dietro Minosse che, come Nereo, cumula in sé la funzione reale, la giustizia, il sapere mantico e il privilegio di *Alétheia*, un tipo d'uomo si svela: il personaggio reale, provvisto di un dono di veggenza. Quando il re presiede l'ordalia, quando pronuncia i suoi detti di Giustizia, egli gode come il poeta, come il divino, di un privilegio della memoria grazie al quale comunica col mondo invisibile. Su questo piano di pensiero, dove il politico interferisce col religioso, dove la divinazione si mescola alla giustizia, l'*Alétheia* si definisce, come sul piano poetico, per la sua complementarità fondamentale con *Léthē* [13].

Due o tre secoli prima di Parmenide, dunque, la Verità (*Alétheia*) si lega strettamente con la Persuasione (*Peithó*), con la Credibilità (*Pìstis*) e con la Giustizia (*Dìkē*) [14]: lasciando da parte i poteri più o meno parapsicologici del re e del poeta, resta il fatto che in età orale la maggiore preoccupazione degli uomini è quella di *non dimenticare e non essere dimenticati*; perché ciò che non cade nell'oblio è il giusto e il vero, e per renderlo giusto e vero bisogna renderlo persuasivo e credibile. I re e gli eroi chiedono ai poeti «una memoria illustre» (*mnémē eukleés*) [15], una memoria affidata al *kléos*; e il *kléos*, «la gloria quale si sviluppa di bocca in bocca, di generazione in generazione» [16], è il concetto

Présentation générale. Le vrai et le faux dans les épopées homériques, Paris, 1976, pp. 78-105.

[13] Detienne, *Les maîtres* cit., pp. 48-9.

[14] Ivi, pp. 60 sgg.

[15] Ivi, p. 20.

[16] Ivi. Sul concetto di *kléos*: M. Greindl, *Kleos Kydos Euchos Time Phatis*

fondamentale che illumina il carattere paradigmatico del mito. Un'analisi del mondo eroico come mondo di miti paradigmatici è un'analisi delle sfaccettature del *kléos* in Omero e in Esiodo.

2. Nell'*Iliade* viene menzionato il *kléos* di Ettore [17], di Priamo [18] (detto anche *agakleés*, «molto illustre») [19], di Menelao [20] e di Patroclo [21], nonché di oggetti particolarmente noti nel mondo, come le navi achee [22] e lo scudo di Nestore [23]: assai più limitate, ma anche assai più altisonanti, sono le attribuzioni di *kléos* nell'*Odissea* (a Odìsseo [24], a Penelope [25], al defunto Agamennone [26]) e nella *Teogonia* (a Eracle) [27]. Il *kléos* può essere conquistato da vivi con imprese: ad esempio da Pandaro ferendo Menelao [28], da Diomede togliendo a Enea i cavalli di Laomedonte [29], da Ettore sottraendo al morto Patroclo le armi di Achille [30], da Diomede e Odìsseo spiando di notte il campo troiano [31], da Oreste vendicando il padre su Egisto [32]; ma Ettore [33], Achille [34] e Agamenno-

Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauchs, Diss. München, 1938, pp. 95 sgg.; cfr. W. Luther, *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen, 1954, pp. 63 sgg.; G. Giannantoni, 'I presocratici', in *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, I, Vallardi, 1975, pp. 1-86, alla p. 9.

[17] *Il.* XVII, 143; 232.

[18] *Il.* XXIV, 202.

[19] *Il.* XVI, 738.

[20] *Il.* XXIII, 529.

[21] Ivi, 280.

[22] *Il.* X, 281.

[23] *Il.* VIII, 192.

[24] *Od.* I, 344; III, 78; IV, 726; IX, 20.

[25] *Od.* II, 125; cfr. 118-22; XIX, 108; XXIV, 196. Penelope è abitualmente chiamata *agakleés basìleia*: XVII, 370; 468; XVIII, 351; XX, 275.

[26] *Od.* IX, 264.

[27] Hes. *Theog.* 530-1.

[28] *Il.* IV, 197; 207; cfr. V, 172.

[29] *Il.* V, 273.

[30] *Il.* XVII, 131.

[31] *Il.* X, 212-3.

[32] *Od.* I, 298; III, 204.

[33] *Il.* XXII, 514.

[34] *Od.* XXIV, 80-94.

ne [35] ottengono nuovo *kléos* dopo morti grazie alle solenni onoranze funebri che i superstiti tributano loro. Il *kléos* viene dimostrato (da Sarpedone e da Glauco) [36], promesso (ad Achille [37] e ad Antinoo [38]), cercato (da Diomede [39], da Euforbo [40], da Ettore [41], da Telemaco [42]), augurato (a Nestore [43] e ad Alcinoo [44]), invidiato (da Telemaco al padre) [45], perduto (da Agamennone [46], da Clitennestra [47], da Telemaco [48]); se ne teme la perdita (Ettore [49], Agamennone [50], perfino un dio come Poseidone [51]); e si estende ai congiunti dell'eroe, tanto è vero che Ettore lo trasmette al padre [52] e Odìsseo alla moglie [53] e al figlio [54]. Queste notazioni preliminari ci lasciano intuire la complessità del concetto di *kléos*: per penetrare meglio tale complessità sarà utile a mio avviso cominciare a distinguere due tipi di *kléos*, quello presso i contemporanei (*kléos* nel presente) e quello presso i posteri (*kléos* nel futuro); come dire da un lato la *fama*, dall'altro la *gloria*.

Il *kléos nel presente* fonda le sue strutture sulla distinzione che, come si è visto più sopra, Telemaco fa ogni volta che cerca le tracce del *kléos* di Odìsseo: cose viste coi propri occhi, cose senti-

[35] *Od.* IV, 584.

[36] *Il.* XII, 318. Cfr. T.B.L. Webster, *Political Interpretations in Greek Literature*, Manchester, 1948, pp. 5-6; M.I. Finley, *Il mondo di Odisseo*, Laterza, 1978, p. 105.

[37] *Il.* IX, 413-5.

[38] *Od.* XVII, 418.

[39] *Il.* V, 273.

[40] *Il.* XVII, 16.

[41] *Il.* XXII, 110; 304.

[42] *Od.* I, 95.

[43] *Od.* III, 380.

[44] *Od.* VII, 333.

[45] *Od.* IV, 726-8.

[46] *Od.* XXIV, 33.

[47] Ivi, 199-202.

[48] *Od.* I, 240-1; XIV, 370.

[49] *Il.* VII, 74-91.

[50] *Il.* IX, 22.

[51] *Il.* VII, 451-3.

[52] *Il.* VI, 446.

[53] *Od.* XVIII, 255; XIX, 128.

[54] *Od.* I, 240-1.

te raccontare da altri [55]. Va notato che in epoca orale i due *kléa* hanno in certo modo validità inversa a quella che darà loro Erodoto, grande fautore dell'*autopsìa* [56], delle cose vedute coi propri occhi: il *kléos* visivo, il fatto compiuto sotto gli occhi della gente, rimane confinato entro i limiti della città, come accade a Troia per le glorie di Priamo [57], di Ettore [58], di Pandaro [59] e di Euforbo [60]. Il *kléos* si estende più ampiamente solo nel momento in cui coloro che hanno visto raccontano i fatti a cui hanno assistito, perché allora l'*autopsìa* si trasforma in fama (*òssa, phêmis, akué*), e la fama, ambasciatrice di Zeus [61], «più di ogni altra cosa porta *kléos* agli esseri umani» (*màlista phérei kléos anthròpoisi*) [62]: di bocca in bocca il *kléos* si diffonde per tutta la città [63], ma poi chi viene in città dalle campagne lo riporta nelle campagne circostanti [64], i forestieri girovaghi lo trasmettono ad altre città [65], e allora il *kléos* diventa ampio (*eurý*) [66], si diffonde nelle città e nei popoli di altre terre [67], si espande in tutta l'Ellade [68] e in tutta la terra [69] fin dove si spinge l'aurora [70], ovunque sotto il cielo [71] e su fino al cielo [72].

[55] *Od.* III, 93-4; IV, 323-5.

[56] HEROD. II, 29; 148; IV, 16. Sul concetto di *autopsìa* in Erodoto cfr. B. Gentili-G. Cerri, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Ed. Ateneo, 1975, p. 23 e n. 16.

[57] *Il.* XXIV, 202.

[58] *Il.* XVII, 131; XX, 110; 304.

[59] *Il.* IV, 197; 207.

[60] *Il.* XVII, 16.

[61] *Il.* II, 93-4; *Od.* XI, 315. Cfr. H. Fournier, *Le verbes «dire» en grec ancien*, Paris, 1946, pp. 227 sgg.; Ch. Mugler, *Les origines de la science grecque chez Homère. L'homme et l'univers physique*, Paris, 1963, pp. 82 sgg.

[62] *Od.* I, 282-3; II, 216-7.

[63] *Il.* XXI, 137.

[64] *Od.* XVI, 461.

[65] *Od.* XIX, 329-34.

[66] *Od.* III, 83; 204; IV, 726.

[67] *Il.* XI, 21; 227; XIII, 364; XVII, 143.

[68] *Od.* I, 240; 344; IV, 726; 816.

[69] *Od.* XVII, 418; XIX, 333; HES. *Th.* 530-1.

[70] *Il.* VII, 451.

[71] *Il.* X, 212-3; *Od.* IX, 264.

[72] *Il.* VIII, 192; *Od.* VIII, 74; IX, 20.

Eppure gli eroi, assai più del *kléos* tra i contemporanei, desiderano il *kléos* tra coloro che non sono ancora nati: si tratta della «buona reputazione ora e anche dopo» [73], della «gloria presso coloro che saranno» [74], della gloria «inestinguibile» [75], «indistruttibile» [76], «eterna» [77], della gloria che «non morirà mai» [78], e molte cose l'eroe deve fare «affinché qualcuno anche degli appartenenti alle future generazioni ne parli bene» [79]. I mezzi di trasmissione del *kléos* futuro sono evidentemente diversi da quelli del *kléos* presente, e possono riassumersi fondamentalmente in tre categorie: il «vanto genealogico» (*gheneês euchōlé*) [80], la «lode» (*âinos*) e il «canto» (*aoidé*). Nella *gheneês euchōlé* un guerriero di illustre casata fa precedere il duello con un nemico dall'elencazione dei nomi e delle glorie dei propri antenati, in modo da dimostrare all'avversario che si batterà con un uomo degno di lui [81] (Glauco a Diomede [82], Idomeneo a Deìfobo [83], Enea ad Achille [84]); oppure una divinità, per presentare personaggi non ancora noti, ne elenca l'illustre ascendenza (Atena a Odìsseo a proposito di Alcinoo) [85]: in entrambi i casi il *kléos* si trasmette ai posteri mediante i canali del *ghénos*, e cioè mediante i racconti che i padri fanno ai figli e che ad ogni generazione si arricchiscono di nuove imprese. L'*âinos* [86] è invece la lode che un eroe fa delle proprie gesta passate o di quelle di altri eroi, generalmente nei banchetti [87] o in vi-

[73] *Od.* XIV, 402-3.
[74] *Il.* XXII, 304; *Od.* III, 204; VIII, 580; cfr. XXI, 255.
[75] «*àsbeston kléos*»: *Od.* IV, 584; VII, 333.
[76] «*kléos àphthiton*»: *Il.* IX, 413.
[77] «*aiéi kléos*»: *Od.* XXIV, 93-4.
[78] *Il.* VII, 91; *Od.* XXIV, 196.
[79] *Od.* I, 302; III, 200.
[80] Sulle genealogie eroiche si veda K. A. Priess, *Der mythologische Stoff in der Ilias*, Diss. Mainz, 1977, pp. 89 sgg.
[81] Cfr. Detienne, *Les maîtres* cit., p. 20, n. 54.
[82] *Il.* VI, 150-211.
[83] *Il.* XIII, 448-54.
[84] *Il.* XX, 213-41.
[85] *Od.* VII, 56-72.
[86] *Il.* XXIII, 652; *Od.* XIV, 508. Cfr. Jaeger, *Paideia* cit., p. 141.
[87] *Od.* VIII, 241-5.

sta di azioni belliche che richiedano forza e valore: nell'*Iliade* racconti del genere vengono fatti da Priamo [88], da Diomede [89], da Fenice [90], più di una volta da Agamennone [91] e a getto continuo da Nestore [92], che è un po' lo specialista dell'*âinos*; nell'*Odissea* predominano ovviamente gli *âinoi* di Odìsseo sulla guerra di Troia (a Polifemo [93], all'ombra di Achille [94], a Eumeo [95]), mentre Agamennone continua i suoi racconti anche nell'Ade [96], Nestore mantiene la sua funzione di narratore di grandi imprese [97], seguito in stile più sintetico dal figlio Pisistrato [98], ed Elena [99] e Menelao [100] non sono da meno quando a loro volta ospitano Telemaco (protagonista degli *âinoi* è per la maggior parte Odìsseo, che Omero chiama spesso *polýainos*, «più volte lodato») [101]. Ma il canale fondamentale (per lo meno all'interno di composizioni poetiche) resta l'*aoidé*, il canto del poeta: i cantori «glorificano» (*kléiusin*) le umane imprese [102] e celebrano le «glorie degli uomini» (*kléa andrôn*) [103], soprattutto le «glorie della gente antica» (*kléea protérōn anthrṑpōn*) [104], diventando così strumento essenziale perché l'opera dei re non venga dimenticata [105]; gli uomini a loro volta «glorificano il canto» (*aoidén epikléiusin*) [106] e godono nel-

[88] *Il.* III, 184-9.
[89] *Il.* VI; 128-40.
[90] *Il.* IX, 527-99.
[91] *Il.* IV, 372-400; XIX, 91-133.
[92] *Il.* I, 260-72; VII, 132-56; XI, 670-762; XXIII, 629-45.
[93] *Od.* IX, 259-66.
[94] *Od.* XI, 505-40.
[95] *Od.* XIV, 462-97.
[96] *Od.* XI, 405-26; XXIV, 36-92.
[97] *Od.* III, 103-200; 256-316.
[98] *Od.* IV, 199-202.
[99] Ivi, 240-64.
[100] Ivi, 81-112; 342-4; 351-584.
[101] *Il.* IX, 673; X, 544; XI, 430; *Od.* XII, 184.
[102] *Od.* I, 338; cfr. Hes. *Op.* 1.
[103] *Od.* VIII, 73.
[104] Hes. *Theog.* 100.
[105] Ivi, 80 sgg.
[106] *Od.* I, 351; cfr. VIII, 479-81.

l'ascoltarlo soprattutto durante i banchetti [107]. Il rapporto tra canto e gloria è sempre assai stretto: la nave Argo è «celebrata da tutti» (*pasimélusa*) [108]; Oreste avrà, per aver vendicato il padre, «ampia gloria e canto presso i posteri» (*kléos eurý kài essoménoisi aoidén*) [109]; tra le donne, Penelope avrà un canto glorioso e Clitennestra uno aborrito [110]. Perfino la guerra di Troia e la morte di tanti uomini sotto le sue mura furono volute dagli dèi perché fossero materia di canti futuri [111]: in effetti quella guerra è (insieme alle storie piccanti degli dèi) l'argomento prescelto da Demodoco per i suoi carmi [112], e anche Femio celebra poeticamente il ritorno degli Achei da Ilio [113]. Tale è l'importanza del canto agli effetti del *kléos* che, come ha osservato Alfonso Mele [114], l'*aoidé* assorbe anche l'*âinos*, in quanto gli eroi si trasformano in aedi e narrano anche loro in versi: Achille canta sulla cetra i *kléa andrôn hērṓōn* [115]; Odìsseo racconta i fatti di Troia come un poeta [116], tanto è vero che ne parla cantando e danzando [117]. In tal modo l'epica guarda se stessa come in uno specchio e si descrive quale è realmente: arte enciclopedica, «che riferisce e nello stesso tempo salvaguarda l'apparato sociale e morale di una civiltà orale» [118]; proposizione continua del «paradigma della pratica ritenuta giusta o del sentire considerato appropriato» [119]; corporazione che riunisce «i maestri della Lode, i servi delle Muse che decidono del valore d'un guerriero» e che «gli concedono o gli rifiutano la Me-

[107] *Od.* IX, 2-11. Cfr. Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 138.
[108] *Od.* XII, 70.
[109] *Od.* III, 204.
[110] *Od.* XXIV, 192-202.
[111] *Od.* VIII, 579-80.
[112] *Od.* VIII, 73-82; 487-98. Per il carme su Ares e Afrodite, v. invece 266-366.
[113] *Od.* I, 326-7.
[114] 'Elementi formativi' cit., p. 63.
[115] *Il.* IX, 189.
[116] *Od.* XI, 368-9; XVII, 518-21.
[117] *Od.* XIV, 463-7.
[118] Havelock, *Cultura orale* cit., p. 75.
[119] Ivi, p. 73.

moria»[120]. Tutte queste notazioni culminano nell'inno alle Muse che apre la *Teogonia* esiodea[121] e che giustamente Havelock definisce «il primo documento in nostro possesso della concezione che l'aedo arcaico aveva di sé e della propria funzione nella società»[122]: Sinclair va più oltre, e considera il prologo esiodeo «la prima testimonianza della stretta relazione fra eloquenza e giustizia»[123].

3. Che l'eroe, tramite il *kléos*, funga da modello di comportamento[124], e cioè da paradigma mitico[125], è difficile mettere in dubbio: tutte le vie di diffusione rivelano il carattere paradigmatico del *kléos*, dall'*autopsìa* (Achille marciando in testa agli Achei sarà di esempio a tutti)[126] all'*òssa* (Oreste deve essere di esempio a Telemaco)[127] all'*aoidé* (il canto di Clitennestra presenta un cattivo esempio, mentre ne reca uno positivo il canto di Penelope)[128] all'*âinos*, che più di ogni altra cosa compie questa precisa funzione. In effetti Achille è invitato da Fenice a prendere come modello le «glorie degli eroi antichi» (*kléa tôn pròsthen andrôn hērṑōn*)[129] e segue il consiglio regolandosi su Eracle[130]; anche

[120] Detienne, *Les maîtres* cit., pp. 20-1.
[121] Hes. *Th.* 35-115. Cfr. J.M. Duban, 'Poets and Kings in the Theogony Invocation,' *Quaderni Urbinati*, N.S. 4, 1980, pp. 7-21, e bibliografia alla p. 21.
[122] Havelock, op. cit., p. 82.
[123] Sinclair, *Il pensiero politico* cit., p. 27.
[124] Finley, *Il mondo di Odìsseo* cit., p. 168; cfr. C.H. Whitman, *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge Massachussets, 1958, p. 155; L. Versényi, *Man's Measure. A Study of the Greek Image of the Man from Homer to Sophocles*, Albany, 1974, pp. 10 sgg.; V. Guazzoni Foà, 'Dalle origini alla chiusura della scuola di Atene', in AA.VV., *Storia del pensiero occidentale*, I, Marzorati, 1974, p. 26.
[125] Jaeger, *Paideia* cit., p. 95.
[126] *Il.* XIX, 155.
[127] *Od.* III, 200-4. Cfr. Jaeger, *Paideia* cit., pp. 80-1; Kirk, *La natura dei miti* cit., p. 306.
[128] *Od.* XXIV, 192-202.
[129] *Il.* IX, 524-5. Cfr. Jaeger, *Paideia* cit., p. 80; 94; Havelock, *Cultura orale* cit., p. 99; Kirk, l. cit.
[130] *Il.* XVII, 117-9.

Enea riceve da Apollo il precetto di imitare gli eroi [131], mentre a Diomede viene proposto come modello suo padre Tideo [132] e a tutti gli Achei riuniti in assemblea gli eroi della generazione precedente [133]; paradigmi negativi, esempi da non imitare, sono invece Licurgo per Diomede [134], Meleagro per Achille [135], Agamennone per Odìsseo [136]. Nessun dubbio, dunque, su ciò che l'epica vuole lasciarci intendere: tutti gli eroi sono paradigmi per l'uditorio, modelli di comportamento sociale e politico. Vediamo allora questi paradigmi uno per uno.

Kléa andrôn, «glorie di uomini» si è detto più di una volta; e in effetti l'essere *anér*, vero uomo, è il primo paradigma collegato col *kléos*, se è vero che spesso gli eroi maggiori invitano i loro guerrieri ad essere uomini («*anéres éste*») per avere in cambio gloria (*kléos*) e forza (*alké*) [137]: la controprova è data dalla presenza di paradigmi negativi come il «non uomo» (*anénōr*) [138], la donna [139], il bambino [140] e peggio che mai la bambina [141], proposti tutti all'eroe nel momento della debolezza come simbolo della viltà da cui deve uscire. Più forte è il paradigma dell'«uomo eroe», del quale continuamente si celebra il *kléos* [142]: un parallelo tra due versi della *Nekyia* [143] ci fornisce la prova che *hérōs* è sinonimo di *àristos*, e cioè di uomo nobile e valoroso, che è qualcosa

[131] *Il.* XVII, 328-30.

[132] *Il.* IV, 372-400; V, 801-8.

[133] *Il.* I, 260-72.

[134] *Il.* VI, 128-40.

[135] *Il.* IX, 600-1.

[136] *Od.* XI, 441-3; 454-6.

[137] *Il.* V, 529 sgg.; XV, 561 sgg.; cfr. XI, 287.

[138] *Od.* X, 301; 341; Hes. *Op.* 751.

[139] *Il.* II, 235; VII, 96; XX, 252; XXII, 125. Cfr. Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 129.

[140] *Il.* I, 337; *Od.* IV, 32.

[141] *Il.* XVI, 7-11.

[142] *Il.* V, 746-7; VIII, 390-1; IX, 524-5; XIII, 346; *Od.* I, 100-1; IV, 268; XI, 629; XIV, 97.

[143] «*hòssai aristéōn àlochoi ésan ēdé thýgatres*» (*Od.* XI, 227); «*hòssas hērṑōn alòchus ìdon ēdé thýgatras*» (ivi, 329). Sull'identità tra eroe e aristocratico, cfr. Finlev. *Il mondo di Odisseo* cit., p. 20.

di più del «vero uomo». Per Esiodo gli eroi sono un *ghénos*, una generazione ormai scomparsa [144]; per Omero sono i più valorosi, soprattutto tra gli Achei (nel solo libro XV dell'*Iliade* si parla ben cinque volte di «eroi achei»). Tra gli eroi esiste una precisa gerarchia, imperniata sulla forza e sul coraggio: in vetta alla piramide sta Achille, l'*éxochos hērṑōn* [145], l'eroe invincibile; ma, quando Achille è assente, gli Achei esprimono, in occasione dell'estrazione a sorte del guerriero destinato ad accettare la sfida di Ettore, desideri atti a farci capire che Achille è seguito immediatamente, quanto ad *aristéia*, da un terzetto composto di Aiace Telamonio, Diomede e Agamennone [146], e altri passi [147] sembrano farci intendere che i tre eroi vengono nominati in ordine di forza; Andromaca con i suoi timori aggiunge ad essi Aiace d'Oileo, Menelao e Idomeneo [148], e il gruppo si arricchisce di Merione, Eurìpilo, Toante e Odìsseo se consideriamo coloro che si offrono di combattere con Ettore [149]; ma Menelao [150] e Odìsseo [151] vengono a volte menzionati come guerrieri non eccelsi, a prescindere dalla loro indiscussa autorità. È chiaro che il valore paradigmatico dell'eroe diminuisce man mano che si scende nella scala del *kléos* eroico: si arriva allora al paradigma negativo, utilizzato nelle invettive, che è quello dell'eroe solo «all'apparenza» (*êidos àristos, êidos aghētòs*) [152].

Ma Esiodo distingue nettamente la generazione degli eroi da quella dei re: questi ultimi sono rappresentati dal *ghénos* aureo, il più antico, che ebbe «la dignità regia» (*ghéras basiléion*) [153] e il

[144] Hes. *Op.* 156-73. Cfr. Finley, op. cit., pp. 17-8.
[145] *Il.* XVIII, 56; 437.
[146] *Il.* VII, 179-80.
[147] Aiace secondo dopo Achille: *Il.* II, 768-70; XVII, 279-80. Eccellenza di Diomede: *Il.* VIII, 253-60; 532-6; XI, 383.
[148] *Il.* VI, 435-7.
[149] *Il.* VII, 92-102; 161-9.
[150] *Il.* VII, 104-22; XVII, 82-101; 588.
[151] *Il.* VIII, 90-8.
[152] *Il.* VIII, 228; XIII, 769; XVII, 142; cfr. I, 225.
[153] Hes. *Op.* 126. Cfr. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1966, pp. 27-9.

compito di sorvegliare l'operato dei re [154]. Anche in Omero il re e l'eroe sono distinti, tanto è vero che le loro gerarchie non coincidono. Al di sopra della massa (*laós, laói*, talvolta *dêmos*) si elevano i capi, denominati in svariati modi (*archòi, agòi, hēghemònes, bulēphóroi, hēghétores ēdè médontes*, spesso anche *ànaktes*), alcuni dei quali hanno il titolo di *basiléus* («re») [155]. I *basilêes* formano generalmente un collegio dal quale emerge il *basiléus* supremo: così avviene fra i Troiani, dove i molti re [156], dei quali un tempo fece parte Erittonio [157] e ora Paride [158], obbediscono tutti al re dei re Priamo, l'unico fornito di scettro [159] (Achille accusa Enea di voler prendere il suo posto [160], cosa che un giorno avverrà senza la volontà dello stesso Enea [161]); tra i Licii dividono la dignità regia Glauco e Sarpedone [162], come la divisero un giorno Bellerofonte e il suocero di Preto [163], anche se Sarpedone è il re supremo [164], come Reso lo è dei Traci [165] e Pilemene dei Paflagoni [166]; tutti scettrati (*skēptûchoi*) [167] sono i dodici re dei Feaci [168],

[154] Ivi, 248-55. Che si tratti qui dei *dàimones* nei quali si è trasformata la generazione aurea risulta evidente confrontando i vv. 253-5 con 121-4.

[155] Sul concetto di regalità nell'epica, e in particolare su parole come *ánax, andssein, basiléus, basiléuein*, si vedano: Sinclair, *Il pensiero politico* cit., pp. 14-7; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, pp. 345-7; Cl. Mossé, *Le dottrine politiche in Grecia*, D'Anna, 1973, pp. 15-6; S. Deger, *Herrschaftformen bei Homer*, Diss. Wien, 1970, pp. 47-62; Vlachos, *Les sociétés politiques* cit., pp. 87-128; Mele, 'Elementi formativi' cit., pp. 44-50 e 60.

[156] *Il.* XX, 84.

[157] Ivi, 219.

[158] *Il.* IV, 96.

[159] *Il.* XXIV, 247; cfr. V, 464; XXIV, 680; 803. Sulla regalità di Priamo si veda Deger, *Herrschaftformen* cit., pp. 121 sgg.

[160] *Il.* XX, 180-1.

[161] Ivi, 302-7.

[162] *Il.* XII, 319.

[163] *Il.* VI, 193.

[164] *Il.* XVI, 660.

[165] *Il.* X, 435; 494.

[166] *Il.* XIII, 643.

[167] *Od.* VIII, 41.

[168] Ivi, 390; cfr. VI, 54; VII, 49.

sopra i quali fu re unico Nausitoo [169] ed ora lo è Alcinoo [170]; e assai complesse sono le cose nel reame costituito da Itaca e dalle isole circostanti, dove sul collegio dei re [171] (del quale fanno parte certamente Antinoo ed Eurimaco) [172] dovrebbe dominare Odìsseo [173], ma, essendo il trono vacante per l'incertezza sulla sua sopravvivenza, suo figlio Telemaco ha diritto al titolo [174] (al quale d'altro canto aspirano anche altri [175], soprattutto Antinoo [176]) e sua moglie Penelope, chiamata abitualmente *basìleia*, «regina», esercita di fatto le funzioni regie [177]. I rapporti che uniscono in alleanza i re supremi si presentano diversamente nei campi contrapposti: da parte troiana vige la parità, perché i già nominati Licii, Traci, Paflagoni, ecc. sono «alleati» (*epìkuroi*) [178] di Priamo, ed hanno con lui rapporti economici [179], non dipendenza politica; da parte achea invece si è instaurato un complesso regime gerarchico. Si parla di molti re [180], e di «re scettrati» [181], ma non si tratta di un collegio di magistrati come a Scheria: lo dimostra il secondo libro dell'*Iliade*, dove Agamennone convoca in un primo momento il «consiglio degli anziani» [182], poi raduna l'intero esercito (*laòi*) perché ascolti le decisioni prese dai «re nutriti da Zeus» [183]

[169] *Od.* VII, 56.

[170] *Od.* VII, 46; 141; VIII, 157; 257; 390; 469. Cfr. Deger, *Herrschaftformen* cit., pp. 157 sgg.

[171] *Od.* I, 394; cfr. XIX, 130; XXIV, 179. Sulla regalità a Itaca cfr. Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., pp. 89-90; Whitman, *Homer* cit., p. 307; Deger, *Herrschaftformen* cit., pp. 132 sgg. Sul concetto di re nell'*Odissea* si veda anche C.W. Westrup, *Le roi de l'Odyssée et le peuple chez Homère*, Paris, 1930, pp. 7 sgg.

[172] *Od.* XVIII, 64.

[173] *Od.* II, 46-7; 231; IV, 691.

[174] *Od.* I, 386-93; XV, 533; XVI, 401.

[175] *Od.* I, 394-6.

[176] *Od.* XXI, 52.

[177] *Od.* XIX, 107-14.

[178] *Il.* V, 477-8.

[179] *Il.* XVII, 220-8.

[180] *Il.* II, 188; 214; 247-50; 277; III, 270; VII, 106; 344; IX, 59; 334; 346; 710; X, 166; 195; XIX, 309; XXIII, 36.

[181] *Il.* II, 85-6.

[182] Ivi, 53-4.

[183] Ivi, 98.

(e cioè dagli «anziani» stessi, che si rivelano identici coi re); e infine richiama i «nobili anziani tra tutti gli Achei», che vengono finalmente nominati nello stesso Agamennone, in Menelao, Nestore, Odìsseo, Diomede, i due Aiaci e Idomeneo [184], e di nuovo chiamati «re nutriti da Zeus» quando, decisa la battaglia e sciolto il consiglio, si recano ad ordinare le rispettive schiere [185]. Nel libro X Agamennone ordina di svegliare «ciascuno dei re» [186], e in effetti subito dopo si riuniscono «i re degli Argivi, quanti erano stati chiamati in consiglio» [187]: ma tutto ciò avviene su iniziativa di Nestore, che ha nominato, come le persone da svegliare e radunare, esattamente i capi già menzionati nel libro II, con l'aggiunta di Megete [188]; e altrove portano il titolo regio Agamennone, Odìsseo e Diomede [189], e ancora lo stesso Nestore [190] e Menelao [191], tutti compresi nel «consiglio degli anziani», più Achille [192], scettrato come gli altri [193] e facente parte egli pure del consiglio, anche se non viene nominato, le due volte che esso si riunisce, perché si è ritirato sotto la tenda. L'attributo di «anziani» non concerne l'età, perché alcuni dei re che formano il consiglio, come Diomede e Aiace d'Oileo, vengono in altri luoghi rivelati molto giovani [194]; e in effetti presso Achille addolorato per la morte di Patroclo rimangono (data la mansione umanitaria e non politica da adempiere) i re più avanti in età, che sono i due Atridi, Nestore, Odìsseo e Idomeneo [195], mentre mancano gli Aiaci e Diomede, che sono più giovani e meno adatti a simili evenienze. Abbiamo dunque un consiglio di nove o dieci re, che potrebbe so-

[184] Ivi, 402-9.
[185] Ivi, 445.
[186] *Il.* X, 166.
[187] Ivi, 195.
[188] Ivi, 108-16.
[189] XIV, 27; 379; cfr. III, 270.
[190] II, 54.
[191] IV, 44; 621.
[192] I, 176; 331; XVI, 211; XXIII, 846.
[193] I, 233-9; cfr. IX, 156; 298.
[194] IX, 57-8; XXIII, 798.
[195] XIX, 309-11.

migliare a quello presieduto da Alcinoo: ma sappiamo che Agamennone è re di Micene [196], Menelao di Sparta, Nestore di Pilo, ecc.; e sappiamo che Odìsseo a Itaca non solo è re, ma è anche, come abbiamo visto, il capo di un collegio di re. Si tratta dunque di una figura giuridica diversa da quella che abbiamo finora osservata: una specie di confederazione tra re supremi in caso di guerra, e l'accettazione di una gerarchia tra essi. In effetti Agamennone e Menelao sono entrambi «più re» (*basiléuteroi*) [197] degli altri otto, e non soltanto di nome: essi soli sono detti «ordinatori delle schiere» (*kosmétore laôn*) [198], titolo che indica probabilmente la funzione di disporre in ordine di battaglia i vari contingenti comandati ciascuno dal suo re; a loro in particolare (oltre che ai capi in generale) Crise rivolge il suo appello accorato per la liberazione della figlia [199], e Priamo ordina che ad essi soli l'araldo Ideo presenti il cartello di sfida a nome di Ettore [200]. Ma poi tra i due illustri fratelli emerge il primogenito, Agamennone, che è «il più re» (*basiléutatos*) [201] di tutti, il «re superiore» (*kréissōn basiléus*) [202], e insomma è il capo dei re sovrani come ogni re sovrano è il capo dei re della sua patria: egli è definito da Odìsseo «unico capo e unico re» [203], comanda «grandiosamente su tutti gli Achei» [204] e porta abitualmente il titolo di «signore d'uomini» (*ànax andrôn*); la vastità e la qualità dei suoi dominii e dei suoi sudditi vengono spesso ricordate [205]; è «scettrato» [206] come gli altri re, ma il suo scettro viene da Zeus [207], tanto che Odìsseo lo prende, anziché usare il proprio, quando gli è necessario, in un

[196] VII, 180; XI, 46.
[197] Agamennone: IX, 160; cfr. 392. Menelao: X, 239-40.
[198] I, 16.
[199] Ivi.
[200] VII, 373.
[201] IX, 69. Sulla regalità di Agamennone, cfr. Deger, *Herrschaftformen* cit., pp. 62 sgg.; Vlachos, *Les sociétés politiques* cit., pp. 303 sgg.
[202] I, 80.
[203] II, 204-5.
[204] «*méga pàntōn Arghéiōn énasse*» (X, 32-3).
[205] II, 568-80; III, 179; IX, 73; 98.
[206] I, 278-9; II, 46; 186; XIV, 93-4.
[207] II, 100-8.

momento difficile, avere autorità anche sui re suoi colleghi [208]

Questo il concetto di re nell'epica: ma quale il suo valore paradigmatico? Innanzi tutto va notato che esso non rispecchia il concetto di regalità esistente di fatto al tempo dei poeti che lo formulano: quando Esiodo smette di parlare dei re mitici e si rivolge ai re della società in cui vive [209], dai suoi versi emerge ancora il collegio dei *basilêes*, ma il *basiléus* supremo non compare [210]: ciò dimostra che il re unico è ormai appunto solo un paradigma, un modello di regalità più vera e più assoluta, collocato nel passato e potenziato al massimo nella figura di Agamennone, re supremo dei re supremi. Ma il valore paradigmatico della regalità è leggibile anche formalmente, soprattutto là dove la maestà di un personaggio (non re o non ancora riconosciuto come tale da chi parla) viene espressa col dire che egli ha aspetto regale: questa lode tocca ad Agamennone da parte di Priamo, che, non conoscendo tutti gli eroi achei, chiede di lui ad Elena [211]; ad Antinoo da parte di Odìsseo, che finge di non conoscerlo e lo vuole adulare [212]; a Odìsseo stesso da Filezio, che ancora non lo ha riconosciuto [213]; a Laerte dal figlio, che per l'ennesima volta si comporta da ignaro straniero [214]; mentre appaiono «simili a figli di re» Telemaco e Pisistrato a Menelao [215] e Atena a Odìsseo [216] prima che gli uni e l'altra si facciano riconoscere. Al paradigma positivo

[208] II, 185-97.

[209] Hes. *Th.* 80 sgg.; *Op.* 202; 248 sgg.

[210] Si vedano in proposito: A.R. Burn, *The World of Hesiod*, London, 1936, pp. 224 sgg.; Webster, *Political Interpretations* cit., p. 2; H.T. Wade-Gery, *Essays in Greek History*, Oxford, 1958, p. 8; Havelock, *Cultura orale* cit., pp. 100-1; Vlachos, *Les sociétés politiques* cit., pp. 106-11; E. Lepore, 'Città-stato e movimenti coloniali: struttura economica e dinamica sociale', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., I, pp. 183-253, alla p. 209; M.L. West, 'La formazione culturale della polis e la poesia esiodea', ivi, pp. 254-90, alle pp. 263-5.

[211] *Il.* III, 170.

[212] *Od.* XVII, 416.

[213] *Od.* XX, 194.

[214] *Od.* XXIV, 253.

[215] *Od.* IV, 63-4.

[216] *Od.* XIII, 222-3.

fa nuovamente riscontro puntuale quello negativo allorché Agamennone, che propone agli Achei di abbandonare la guerra e di tornare in patria si sente dire da Odìsseo che parla in modo indegno di un re [217]; e antiparadigmi regali possono essere considerati, da un certo punto di vista, i concetti di uomo da poco [218], di re venale [219], di re ingiusto [220], fino al personaggio di Echeto, il re-babau uccisore e mutilatore di uomini, dal quale Antinoo minaccia di mandare tutti quelli che non gli sono simpatici [221].

4. La valenza paradigmatica è comunque assai più forte nell'*âinos* e nell'*aoidé*, che presentano paradigmi passati; al punto che gli eroi e i re possono essere considerati le due facce del passato come paradigma mitico. Non è mia intenzione rubare agli storici archeologi ed epigrafisti il problema della maggiore o minore somiglianza tra il mondo omerico dei miti e il mondo miceneo degli scavi: è stato ormai accertato che in Omero un nucleo miceneo c'è, ma molto piccolo e reso irriconoscibile [222], e perfino gli specialisti hanno smesso da tempo di dare la caccia a quel nucleo e ad Omero come fonte storica. Ciò che qui ci interessa non è la fedeltà al passato, ma l'atteggiamento verso il passato da parte di persone che trasferivano in esso i problemi dei loro tempi [223]; da parte di una poesia in cui, per dirla con Havelock, «il passato e il presente si compenetrano», dato che «ogni ammaestramento enciclopedico presente è anche nel passato» e «ciò che un tempo o in una data occasione era specifico, si trasforma in qualcosa di tipi-

[217] *Il.* XIV, 90-4.

[218] *Il.* VIII, 94; XIV, 90-4; XVI, 59; *Od.* IX, 460; 515.

[219] *Il.* I, 229-32; Hes. *Op.* 38-9; 221; 263-4. Cfr. Mele, 'Elementi' cit., p. 58.

[220] Hes. *Op.* 202-12; 248-55; 256-69.

[221] *Od.* XVIII, 85; 116; XXI, 308.

[222] Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 41; Vlachos, *Les sociétés politiques* cit., p. 373.

[223] S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, La Nuova Italia, 1947, pp. 175-6; 296-7; Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., pp. 4-15; Havelock, *Cultura orale* cit., pp. 95-107.

co»[224], che è poi «il paradigma di ciò che è essenzialmente un frammento di *paideia* tramandata, non di invenzione poetica»[225]. Non ci interessa il passato omerico come storia, ma il passato omerico come mito paradigmatico offerto al presente.

Anche del paradigma passato in generale, come di quelli eroico e regio in particolare, esistono segni inequivocabili nella struttura del mito. È stato osservato[226] che la mente di Odìsseo è sempre rivolta al passato, con una nostalgia che poi Teognide volutamente riecheggerà[227]: ma a quale passato, quello pacifico di Itaca o quello guerresco di Troia? La nostalgia della patria è indubbiamente dominante[228]; ma perché Odìsseo, sempre prudente e controllato, arrivi a scoprirsi fino a scoppiare due volte in lacrime, è necessario che Demodoco gli ricordi le cose avvenute durante l'assedio[229]. In effetti anche Femio canta le vicende degli eroi achei[230], e in tutta l'*Odissea* non si fa altro che ricordare la guerra di Troia e i ritorni degli eroi: ne parlano Nestore[231] e suo figlio Pisistrato[232], Elena[233] e Menelao[234], l'ombra di Agamennone[235], e più di tutti lo stesso Odìsseo, a nome proprio o sotto mentite spoglie[236]. Ma d'altro lato sotto Troia, nell'*Iliade*, vengono continuamente ricordati gli eroi della generazione precedente: da Agamennone[237], da Diomede[238], da Fenice[239], da Ate-

[224] Havelock, op. cit., p. 103.
[225] Ivi, p. 99.
[226] B. van Groningen, *In the Grip of the Past*, Leiden, 1953, pp. 36-7.
[227] Theogn. 783-8. Cfr. G. Perrotta in G. Perrotta e B. Gentili, *Polinnia*, D'Anna, 1965², p. 57.
[228] *Od.* I, 57-9; IX, 34-6; ecc.
[229] *Od.* VIII, 73-92; 487-531.
[230] *Od.* I, 326-7.
[231] *Od.* III, 103-200; 256-316.
[232] *Od.* IV, 199-202.
[233] Ivi, 240-64.
[234] Ivi, 81-112; 268-89; 342-4; 351-584.
[235] *Od.* XI, 405-26; XXIV, 36-92.
[236] *Od.* V, 306-10; VIII, 487-98; IX, 259-66; XI, 505-40; XIV, 462-97.
[237] *Il.* IV, 372-400; XIX, 91-133.
[238] *Il.* VI, 128-40.
[239] *Il.* IX, 527-99.

na [240], soprattutto dal grande narratore Nestore [241]. Si crea in tal modo una catena di paradigmi tale che in qualunque epoca il modello è sempre passato; e l'intero processo trova la sua figura emblematica appunto in Nestore, che ha vissuto tre generazioni [242] e ha la precisa mansione di presentare ogni singola generazione come paradigma della successiva. Il significato di tutto ciò è la superiorità del passato in quanto passato sul présente in quanto presente: gli eroi greci e troiani sollevano spesso macigni che, a quanto rileva Omero, due uomini del presente (e cioè dell'età in cui Omero canta) non riuscirebbero neanche a smuovere [243]; ma poi Odìsseo, che di quegli eroi fa parte, si fa premura di chiarire che con gli eroi della generazione precedente non gareggerebbe mai, perché la loro superiorità è schiacciante [244]. Agamennone e lo stesso Odìsseo vengono glorificati molto di più nell'*Odissea*, dove il primo è morto e il secondo più anziano, che nell'*Iliade*: in generale i figli vengono considerati inferiori ai padri [245], e le generazioni narrate da Esiodo sono in continuo peggioramento, fino a quella presente che è la peggiore di tutte, ma che comunque si sente minacciata da una ancora più malvagia. Nulla di tutto ciò è storia, realtà, giudizio sui fatti: la superiorità del passato sul presente è una condizione necessaria, dedotta a priori, e ha la sua unica ragione nel fatto che l'educazione è sempre presente e il paradigma educativo sempre passato. Il passato cantato dalle Muse, che sanno narrare tanto le menzogne quanto la verità [246], non è né verità né menzogna: è mito paradigmatico, costruzione fatta per rendere migliore la realtà presente.

La catena di paradigmi passati potrebbe andare all'infinito nel tempo: ma il tempo del mito non è infinito, e la serie deve avere un inizio. Il mito conosce solo quattro o cinque generazioni

[240] *Il.* V, 801-8.

[241] *Il.* I, 260-72; VII, 132-56; XI, 670-762; XXIII, 629-45.

[242] *Il.* I, 250-2; *Od.* III, 245. Cfr. Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., pp. 127-8.

[243] *Il.* V, 304; XI, 445-50; XX, 285-7.

[244] *Od.* VIII, 219-28.

[245] *Od.* II, 276-7.

[246] Hes. *Theog.* 26-7. Cfr. Havelock, *Cultura orale* cit., pp. 88-9.

di eroi, e l'inizio della serie è sempre la divinità: le genealogie eroiche cominciano con un dio [247], che quasi sempre è Zeus; nell'*Iliade* Zeus in persona elenca gli eroi nati dai suoi connubi con le donne mortali [248], ed elenchi consimili sono rintracciabili nella *Nekyia* dell'*Odissea* [249] e nella *Teogonia* [250]. Agli dèi conducono anche le due vie maestre del *kléos*, e cioè l'*âinos* e l'*aoidé*: il *kléos* è spesso ottenuto dagli eroi con l'aiuto di Atena [251], e il canto dei poeti è ispirato da Apollo e dalle Muse, cosicché sono poi sempre gli dèi la fonte di ogni gloria. La catena dei paradigmi passati finisce per sconfinare dal tempo e per trovare la sua fine nell'eternità: il superparadigma, il paradigma che fonda i paradigmi regii e i paradigmi eroici, è in ultima analisi il modello divino delle azioni umane; e re ed eroi sono veramente modelli mitici della realtà quando a loro volta si modellano sugli dèi e somigliano a loro in qualche modo. È questo un curioso esempio di paradigma mitico che ha dietro di sé un altro paradigma mitico.

Il paradigma eterno: gli dèi

1. Quando gli eroi sono chiamati *dîos* (divino), *isòtheos* (uguale a un dio), *diotrephés* (nutrito da Zeus), quale significato dobbiamo dare precisamente agli epiteti? Che cosa significavano per il poeta e il suo pubblico? [252]

La domanda posta da Moses Finley non è affatto da trascurare; ma non è una domanda a cui si possa dare una risposta globale, né nel senso che i riavvicinamenti tra uomini e dèi siano semplici forme di cortesia, né in quello che abbiano tutti valore para-

[247] *Il.* XIII, 448-50; XX, 215; *Od.* VII, 56-7; XIX, 178-80. Cfr. Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., pp. 148-9.
[248] *Il.* XIV, 317-25.
[249] *Od.* XI, 235-320.
[250] Hes. *Th.* 937-62.
[251] *Il.* V, 3; *Od.* XXIII, 422.
[252] Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 147; cfr. 153-5. Sugli dèi come prototipo ideale, cfr. Versényi, *Man's Measure* cit., pp. 18 sgg.

digmatico, e che tale valore sia costante. Il paradigma, tanto per cominciare, sembra del tutto assente dagli appellativi che non contengono concetti di eguaglianza, ma possono essere tradotti semplicemente con «divino»: alludo ad aggettivi come *dîos* e *thêios*, che ogni eroe bene educato rivolge al compagno o all'ospite quando non è adirato con lui. Ma anche le forme lessicali implicanti comparazione spesso non vanno molto più in là: è il caso di *antìtheos* («che può stare a paragone con un dio»), applicato a eroi del passato [253], a eroi viventi di primo piano [254], di media importanza [255] o decisamente secondari [256], e decàduto nell'*Odissea* fino ad ornare personaggi insignificanti (tutti i compagni di tutti gli eroi senza distinzione di valore o di rango) [257] o disegnati con evidente disprezzo (Polifemo [258], i pretendenti di Penelope [259]); cosicché l'aggettivo può rivestire una qualche importanza solo quando viene elargito a certi popoli privilegiati dal poeta, come i Licii [260] e soprattutto i Feaci [261] con i loro principi Ressenore e Clitoneo [262]. La scarsa validità paradigmatica di questi termini «generici», che riportano l'uomo alla divinità senza ulteriori precisazioni, può essere facilmente spiegata: i paradigmi epici non sono assoluti, ma articolati. La distinzione già osservata tra i diversi *kléa* è assai illuminante: il re funge da paradigma per la sua autorità e per la sua preveggenza, ma può essere (come Menelao,

[253] *Il.* III, 186; IV, 377; XIV, 322; XX, 232; XXIV, 257; *Od.* XIV, 182; XV, 237.

[254] *Il.* IX, 623; X, 112; XI, 140; *Od.* VIII, 518; XI, 512; XXIV, 116; e abitualmente a Odisseo e a Penelope.

[255] *Il.* IV, 88; V, 168; XVI, 321; 865; XXI, 595; XXIII, 360; *Od.* III, 414.

[256] *Il.* II, 275; V, 705; XI, 322; XIII, 791; XX, 407; XXI, 91; XXIII, 837.

[257] *Od.* IV, 571; XI, 371; XIV, 247; 385; XVII, 54; XIX, 216; XXIV, 300.

[258] *Od.* I, 70; cfr. *Il.* I, 264.

[259] *Od.* XIV, 18.

[260] *Il.* XII, 408; XVI, 421; e cfr. Sarpedone *antìtheos* in V, 629; 663; VI, 199, XII, 307; XVI, 649.

[261] *Od.* VI, 241.

[262] *Od.* VII, 146; VIII, 119.

come Paride, come lo stesso Odìsseo nell'*Iliade*) un non eccelso modello di forza e di coraggio; l'eroe al contrario, paradigmatico proprio nei valori guerrieri, può avere scarsa autorità per la sua giovane età (Diomede, gli Aiaci) o per l'assenza del titolo regio (Merione, Euripilo); e c'è il poeta, modello solo degli altri poeti se glorioso nel canto, e la donna, esemplare per la fedeltà al marito, e il giovane, famoso per bellezza, e il consigliere, illustre per senno. Questo concetto, che potremmo definire di *paradigmaticità differenziata*, è espresso dal pugile Epeo nel momento in cui rivendica la propria superiorità atletica:

> Io dico che nessun altro degli Achei si porterà via la mula per aver vinto nel pugilato, perché io mi vanto di essere il migliore. Non basta che io sia inferiore in battaglia? Non è mai successo che una persona fosse esperta in tutte le attività [263].

Polidamante, il più saggio degli eroi nell'*Iliade* [264], applica il criterio a qualità più elevate di quelle agonistiche, e con preciso riferimento all'origine divina delle diverse virtù:

> Ettore, tu sei incapace di lasciarti convincere dai discorsi assennati. Una volta che un dio ti ha dato le capacità guerriere in sommo grado, per questo pretendi anche di essere superiore agli altri in consiglio: ma non potrai prenderti tutte le cose insieme. A uno il dio ha dato l'arte della guerra, a un altro quella della danza, a un terzo la cetra e il canto, e c'è poi quello nel cui cuore Zeus ampiotonante mette una buona mente, di cui molti uomini godono e che molti ne ha salvati, ma che egli solo conosce fino in fondo [265].

Siamo così al divino, ma non al divino come paradigma: la paradigmaticità differenziata si ha quando il criterio della non completezza viene applicato alla somiglianza con la divinità. Tocca stavolta al saggio dell'*Odissea* il compito di formulare la regola in

[263] *Il.* XXIII, 668-71.

[264] Almeno secondo il giudizio di Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., pp. 128-9.

[265] *Il.* XIII, 726-34.

questo senso: nella reggia di Alcinoo Odìsseo così risponde alle provocazioni di Eurìalo:

Sappi che non a tutti gli uomini gli dèi dànno cose belle (in egual misura): né prestanza fisica, né intelligenza, né eloquenza. Un uomo è più debole di aspetto, ma un dio incorona questa sua forma con la bellezza delle parole, e c'è chi lo guarda con piacere; egli si esprime con sicurezza, pur con un certo dolce ritegnò, spicca in mezzo alla gente che gli si raduna attorno, e quando se ne va per la città tutti lo guardano *come un dio* (*theòn hòs*). Un altro invece è *simile agli immortali nell'aspetto* (*êidos mèn alìnkios athanàtoisin*), ma la sua grazia non è coronata di belle parole [266].

Questo discorso di Odìsseo potrebbe essere definito la *norma del paradigma divino*. In effetti qui del paradigma divino vengono date da un lato le *regole formali* (si può essere *simili alla divinità* e si può essere *trattati come divinità*), dall'altro le *regole di contenuto* (si può essere paragonati agli dèi per l'aspetto e si può esserlo per le vere qualità). L'essere trattati da divinità (concetto espresso quasi sempre con la formula usata da Odìsseo, *theòs hòs*) è già una situazione differenziata, e cioè legata a singole circostanze: c'è chi è «onorato come un dio», come Ettore [267] ed Enea [268] dai Troiani, Castore [269] e Idomeneo [270] dai Cretesi, Odìsseo [271] dai Feaci, e si tratta o di un re o di un ospite o di un eroe; c'è il re che è «obbedito come un dio» (Alcinoo a Scheria) [272], e c'è il nobile che viene «stimato come un dio» (Eurimaco a Itaca) [273]; ma c'è anche la regina o la principessa che in una precisa situazione viene «salutata come una dea» (Arete dai Feaci) [274] o «pregata come

[266] *Od.* VIII, 167-75.
[267] *Il.* XXII, 394; 434-5; XXIV, 258-9.
[268] *Il.* XI, 58.
[269] *Od.* XIV, 205.
[270] *Il.* III, 230.
[271] *Od.* XXIII, 339.
[272] *Od.* VII, 11.
[273] *Od.* XV, 520.
[274] *Od.* VII, 71.

una dea» (Nausicaa da Odìsseo [275], Elena da Telemaco [276]); e, insomma, nessuno viene trattato da divinità in tutti i sensi, e cioè nessuno riceve tutti gli onori che riceve un vero dio. Analoga differenziazione troviamo, oltre che teorizzata da Odisseo, anche praticamente applicata per quanto riguarda la «somiglianza con la divinità»: sebbene gli dèi siano del tutto antropomorfi [277], non differiscano cioè dagli uomini e dalle donne in nessuna particolare qualità, ma sempre e solo nella *misura* delle singole qualità o di tutte insieme, un essere umano può eguagliarli (come appunto dice Odìsseo ad Eurìalo) in *una sola* qualità, e forse anche in più d'una nel caso dei massimi eroi e re, ma mai in tutte.

Come Eurìalo, anche altri in Omero sono simili agli dèi per l'aspetto, nel qual caso si usano espressioni come *theoeidés* («dall'aspetto di un dio»), *theoéikelos* («somigliante a un dio»), *athanàtois enalìnkios* («somigliante agli immortali»), *démas athanàtoisin homôios* («eguale agli immortali per l'aspetto») e simili: paradigmi del genere vengono applicati a giovani di particolare bellezza (Paride [278], Achille [279], Deìfobo [280], Neottolemo [281], Polisseno [282], Areto e Cromio [283], Ascanio [284], Telemaco [285], Antinoo [286], Euri-

[275] *Od.* VIII, 467.

[276] *Od.* XV, 181.

[277] Si vedano su questo tema: W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, p. 23; 46; G. Thomson, *Eschilo e Atene*, Einaudi, 1949, pp. 105-6; Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., pp. 149 sgg.; J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, pp. 111-5; F. Codino, *Introduzione a Omero*, Einaudi, 1965, pp. 168-9; Versényi, *Man's Measure* cit., pp. 18 sgg.; Giannantoni, 'I presocratici' cit., p. 10; Priess, *Der mythologische Stoff* cit., pp. 45 sgg.

[278] *Il.* III, 16; 27; 30; 37; 58; 450; VI, 290; 332; 517; XI, 581; XIII, 774; XXIV, 763.

[279] *Il.* I, 131; XIX, 155; XXIV, 630.

[280] *Il.* XII, 94; *Od.* IV, 276.

[281] *Il.* XIX, 327.

[282] *Il.* II, 623.

[283] *Il.* XVII, 494; 534.

[284] *Il.* II, 862.

[285] *Od.* I, 113; III, 343; 416; XIV, 173; XVI, 20; XVII, 323; 391.

[286] *Od.* XXI, 277.

maco [287], Euriloco [288], i figli di Alcinoo [289]); o a uomini abbelliti da un'accurata toeletta o da un intervento divino (Odìsseo [290], Telemaco [291]); o a personaggi autorevoli e venerandi (Priamo [292], Nausitoo [293], Alcinoo [294], Teoclímeno [295], Laerte [296]). Ettore nel momento dell'assalto somiglia ad Ares [297], e per Agamennone che marcia alla testa dell'armata achea vengono scomodate tre diverse divinità: egli è infatti simile (*ìkelos*) ad Ares nei fianchi, a Poseidone nel petto e a Zeus nello sguardo regale [298]. Anche le donne belle somigliano alle dee, ma la somiglianza è generica solo per Elena nell'*Iliade* [299] e per Nausicaa nell'*Odissea* [300]: di solito il paradigma si incarna in Afrodite (Briseide [301], Cassandra [302]) o in Artemide (Elena dopo il ritorno a Sparta) [303] o in entrambe le dee famose per la loro avvenenza (Penelope) [304]. Affine alla somiglianza esteriore con la divinità è l'essere «simile agli dèi per la voce» (*theôis enalìnkios audén*), come può accadere a un araldo [305] o a un cantore [306].

Se dall'apparenza divina passiamo (sempre seguendo il discorso di Odìsseo a Eurìalo) ad affinità più sostanziali con la divinità, incontriamo appunto le due categorie che Polidamante riteneva

[287] *Od.* IV, 628; XXI, 186.
[288] *Od.* X, 205.
[289] *Od.* VII, 5.
[290] *Od.* VII, 243; XVI, 200; XXIII, 163.
[291] *Od.* II, 5; III, 468.
[292] *Il.* XXIV, 299; 372; 386; 405; 483; 552; 634; 659.
[293] *Od.* VI, 7.
[294] *Od.* VI, 309; VII, 231; VIII, 256.
[295] *Od.* XV, 271; XVII, 151; XX, 350; 363.
[296] *Od.* XXIV, 371.
[297] *Il.* VIII, 349.
[298] *Il.* II, 477-9.
[299] *Il.* III, 158.
[300] *Od.* VI, 16.
[301] *Il.* XIX, 282.
[302] *Il.* XXIV, 699.
[303] *Od.* IV, 122.
[304] *Od.* XVII, 37; XIX, 54.
[305] *Il.* XIX, 250.
[306] *Od.* I, 371; IX, 4.

inconciliabili e non soggette a coincidenza in un solo individuo: l'arte della guerra (*poleméia érga*) e l'arte del comando (*bulé*), che abbiamo viste corrispondere rispettivamente al paradigma eroico e al paradigma regio, e che ricompaiono (ma sempre separate) nel paradigma divino che funge da convalida dei due paradigmi umani. Per quanto concerne la guerra e gli eroi, è fatale che il paradigma si incarni nel dio della guerra e degli eroi: gli attributi significanti «eguale ad Ares» (*ísos Árei, ísos Enyalìō, atàlantos Árei, atàlantos Enyalìō, ēùt'Árēa*) sono molto frequenti [307], e ad essi vanno equiparate espressioni come «eroe marziale» (*hérōs aréios*) [308] e «germoglio di Ares» (*òzos Áreos*) [309]. Ma spesso il guerriero è così illustre e valoroso da essere proclamato «eguale agli dèi», ed esistono a questo scopo tre espressioni che posseggono, come dimostra la loro diversa estensione, una crescente forza paradigmatica: la prima è *isòtheos phòs*, che si applica a una diecina di eroi di varia forza, da Aiace Telamonio a Eurìalo scudiero di Diomede [310], e che va pertanto scarsamente valutata; la seconda è *epiéikelos athanàtoisi*, che rivela maggior forza, adattandosi in genere ai venerati eroi della generazione precedente alla guerra troiana [311], e solo in via eccezionale (e probabilmente stavolta con riferimento all'aspetto) ad Acamante figlio di Antenore [312]; la terza, *theôis epiéikelos*, è invece riservata da Esiodo agli eroi nati da uomini e da dee [313], in particolare a Fetonte figlio di Aurora [314], e da Omero al solo Achille, sempre al vocativo [315], il che (anche

[307] *Il.* II, 627; 651; V, 576; VII, 166; VIII, 215; 624; XI, 295; 604; XII, 130; XIII, 295; 328; 500; 802; XV, 302; XVI, 784; XVII, 72; 259; 536; XX, 46; XXI, 132; cfr. XIII, 298-305; *Od.* VIII, 115; 518.

[308] *Il.* II, 708.

[309] *Il.* II, 540; 663; 704; 745; 842; III, 147; XII, 188; XX, 238; XXII, 841; XXIV, 474.

[310] *Il.* III, 310; IV, 212; VII, 136; IX, 211; XI, 428; 472; 644; XV, 559; XVI, 632; XXIII, 569; 677; *Od.* XX, 124.

[311] *Il.* I, 265; IV, 394; *Od.* XV, 414; XXI, 14; 37.

[312] *Il.* XI, 60.

[313] Hes. *Th.* 968; 1020.

[314] Ivi, 987.

[315] *Il.* IX, 485; 494; XXII, 279; XXIII, 80; XXIV, 486; *Od.* XXIV, 36.

ammettendo che nella scelta concorrano esigenze formulari) ci consente di cogliere in essa un particolare rispetto. Eguale forza possiamo riconoscere nell'espressione «*dàimoni ísos*», che rappresenta il limite delle forze umane ed è pronunciata spesso dagli dèi stessi a mo' di rimprovero nei riguardi di esseri mortali di eccezionale levatura, tali da suscitare la divina gelosia: nell'*Odissea* è messa sulle labbra di Calipso nel momento in cui esorta le donne mortali (e in particolare Penelope) a non gareggiare in bellezza con le dee [316]; ma nell'*Iliade* si applica agli eroi che compiono imprese sovrumane nel momento in cui tali imprese suscitano la collera di qualche dio: *ísoi dàimoni* sono, nel punto culminante della loro *aristéia*, soltanto Diomede [317], Patroclo [318] e Achille [319]. Quest'ultimo paradigma divino ci rivela che anche una sola qualità, come la bellezza della donna o il coraggio dell'eroe, può modellarsi sul Nume solo entro certi limiti, e che l'essere «uguali agli dèi» non è concetto da prendere alla lettera.

Un analogo restringersi della portata, e quindi un analogo crescere della forza paradigmatica, è visibile anche nel paradigma divino concernente la qualità di Polidamante e non di Ettore: la saggezza del consiglio e del comando, la virtù regia per eccellenza. Abbiamo anche qui tre espressioni di forza sempre maggiore e di estensione sempre minore: «consigliere uguale agli dèi» (*theòphin méstōr atàlantos*), che è il paradigma divino dei sapienti del passato (come Pirítoo [320] e Néleo [321]) e di quelli del presente (Priamo per i Troiani [322], Patroclo per gli Achei [323]); «uguale a Zeus per intelligenza» (*Dií mêtin atàlantos*), che spetta da una

[316] *Od.* V, 212-3.

[317] *Il.* V, 438; 440-1; 459; 884.

[318] *Il.* XVI, 705; 786.

[319] *Il.* XX, 447; 493; XXI, 18; 227; cfr. 315. Per questo atipico paradigma si veda Maria Daraki, 'Le héros à «menos» et le héros «daimoni isos»: une polarité homérique', *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, 1980, pp. 1-24.

[320] *Il.* XIV, 318.

[321] *Od.* III, 409.

[322] *Il.* III, 366.

[323] *Il.* XVII, 477; *Od.* III, 110.

parte solo a Odìsseo [324], dall'altra, quasi a smentire il giudizio di Polidamante, solo a Ettore [325]; e infine «avente progetti uguali a quelli degli dèi» (*theôis enalìnkia méde'échōn*), riservato al sapientissimo Odìsseo in viaggio per Itaca [326], e cioè all'unico mortale che Atena senza gelosia riconosce pari a se stessa per senno e parola [327]. Come il paradigma eroico aumenta il suo valore col crescente grado di forza dell'eroe, come il paradigma regio diventa tanto più significante quanto più alto in grado è il re, così le parole esprimenti il paradigma divino acquistano forza dal rango e dalla scarsità numerica dei mortali a cui si applicano; tanto da potersi dire che il paradigma divino è la misura e la sostanza di quelli eroico e regio. Ma appunto per questo il paradigma divino segue quelli umani nel farsi, come si è detto all'inizio, differenziato: se le espressioni indicanti somiglianza con la divinità diventano o particolarmente insistite o particolarmente forti, se cioè tale somiglianza si evolve da semplice lode a vero paradigma, in ogni categoria paradigmatica troviamo uomini che nelle altre non compaiono: di giovani *veramente* belli come dèi c'è solo Paride; di vecchi *veramente* maestosi come numi ci rimane solo il Priamo supplice dell'ultimo libro dell'*Iliade*; di guerrieri *veramente* capaci di affrontare le divinità e di suscitarne la gelosia possiamo nominare Achille, Patroclo e Diomede; ma uomini *veramente* intelligenti come Atena l'*Iliade* non ce ne fornisce, perché l'*Iliade* non è il poema della mente, e solo il protagonista dell'*Odissea* arriva, scaltrito dagli anni e dalle avversità, a toccare una simile vetta. Non a caso la differenziazione netta e precisa ricompare nell'ambito di un altro termine non specificamente paradigmatico come *therápōn*, «aiutante»: l'*Iliade* è dominata dagli eroi, «aiutanti di Ares» [328]; l'*Odissea* esalta i re, «aiutanti di Zeus» [329]; la *Teogonia* insiste sui

[324] *Il.* II, 169; 407; 636; X, 137.
[325] *Il.* VII, 47; XI, 200.
[326] *Od.* XIII, 89; cfr. 291-2.
[327] Ivi, 297-9. Cfr. Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 156.
[328] *Il.* I, 110; VI, 67; VII, 382; VIII, 79; X, 228; XV, 733; XIX, 47; 78.
[329] *Od.* XI, 255.

poeti, «aiutanti delle Muse» [330]. La regola enunciata da Odìsseo si realizza puntualmente: gli dèi permettono che gli uomini li prendano a modello in una sola qualità, gli eroi nella forza intrepida, i re nel senno preveggente, le donne e i giovani nella bellezza, i vecchi nella maestà, gli araldi nella potenza della voce, i poeti nella dolcezza del canto.

2. Ma non bisogna dimenticare che il paradigma è tale solo se il modello è *migliore* dell'imitatore: il passato, appena diventava paradigma, veniva posto come migliore del presente; e analogamente il divino, se vuole essere paradigma, deve essere concepito come migliore dell'umano. Il mònito di Calipso e di Apollo sull'illiceità di ogni parità totale tra uomo e dio, il mònito di Odìsseo sull'impossibilità di essere come gli dèi in tutto, sono aspetti di questo principio: ma non sono i soli, perché la superiorità del divino sull'umano è ribadita ad ogni libro dei poemi omerici; e perfino Fenice, dopo aver esortato Achille ad ascoltare le «glorie degli eroi» [331], conclude il suo *âinos* con l'invito a non imitare Meleagro [332], l'eroe umano, e ad agire invece in modo tale da farsi ricompensare «come un dio» [333]. La supremazia del paradigma divino emerge anche dalla struttura di quelle parti dell'*Iliade* che si riferiscono al conflitto tra Achille ed Agamennone. Nel primo libro allo scoppio della lite tra il *basiléutatos* e il semplice *basiléus* corrisponde fedelmente la susseguente controversia che si accende nell'Olimpo tra una dea (Era) e il dio supremo (Zeus); e in entrambi i casi un saggio intermediario (Nestore sulla terra, Efesto in cielo) si sforza di comporre la divergenza, esortando l'inferiore alla sottomissione verso il superiore, con un linguaggio assai simile (Agamennone ha il diritto di imporsi perché è *phérteros* [334], Zeus perché è *phértatos* [335]); ma l'esito dell'intervento pacificatore è assai diverso, perché Era si sottomette all'autorità, mentre A-

[330] HES. *Th.* 99-100.
[331] *Il.* IX, 525.
[332] Ivi, 600.
[333] Ivi, 603.
[334] *Il.* I, 281.
[335] Ivi, 581.

chille rompe definitivamente con essa. Il tema giuridico dell'autorità e della preminenza di diritto si fa più esplicito nei libri centrali dell'*Iliade*, allorché alla perdurante controversia tra i due re achei si affianca di nuovo un dissenso parallelo tra Zeus e un'altra divinità, che questa volta è Poseidone: la questione è analoga, perché ad Agamennone, che si dichiara «più re» (*basiléuteros*) di Achille anche per ragioni di anzianità [336], e a Zeus, che essendo nato prima di Poseidone [337] si ritiene più autorevole di lui [338], tanto Achille [339] quanto Poseidone [340] rispondono dichiarandosi uguali ai rispettivi antagonisti; ma l'esito è ancora una volta opposto, perché di fronte alle sollecitazioni del messaggero Poseidone si sottomette, e Achille invece si mantiene fermo nella sua questione di principio fino alla morte di Patroclo. Il significato di questi parallelismi è evidente: essi vogliono lasciarci intendere che l'autorità di un re umano, anche se re di altri re che a loro volta regnano su collegi di re, può *imitare* l'autorità di un re divino, ma mai *eguagliarla* [341]; e che la regalità umana è solo la copia *imperfetta* del proprio paradigma divino.

In effetti, nonostante gli eroi valorosi come Ares e le eroine belle come Afrodite, il paradigma divino è principalmente ed essenzialmente un paradigma di regalità: Odìsseo è *thêios basiléus*, «re divino» [342], e così Menelao [343]; tutti gli dèi portano il titolo di *ànax* [344], che viene dato con maggiore frequenza a Zeus [345], a Poseidone [346] e soprattutto ad Apollo [347], che è il «signore» per

[336] *Il.* IX, 160-1.
[337] *Il.* XIII, 355.
[338] *Il.* XV, 165-6; 182-3.
[339] *Il.* XVI, 53.
[340] *Il.* XV, 186-93; 209.
[341] Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 153.
[342] *Od.* XVI, 335.
[343] *Od.* IV, 621.
[344] *Od.* XII, 290.
[345] *Il.* I, 502; 531; II, 102; VII, 194; 200; XVIII, 118; Hes. *Th.* 403; 506; 660; 843; *Op.* 69.
[346] *Il.* XIII, 28; 38; XV, 8; 57; 159; XX, 67; 404; *Od.* III, 43; 54; IX, 412; 526; XI, 530; XIII, 185; XXIII, 277; Hes. *Th.* 932. Scettrato: *Il.* XIII, 59.
[347] *Il.* I, 36; 38; 75; 390; 444; V, 105; VII, 23; 37; XVI, 514;

antonomasia [348], ma anche ad Efesto [349], a Hermes [350], a Ade [351], a Helios [352], a Tifeo [353], ad Atena [354], a Demétra [355]; Ecate, in particolare, siede presso i re nei tribunali [356]; mentre Eolo, che non è un dio, è solo «amministratore» (*tamìēs*) [357], e non «signore» dei venti come Ade è «signore dei morti». L'*anax* potrebbe anche essere una traccia del *wanax*, e cioè del re miceneo [358]; e ciò è ancora più probabile nel caso di Zeus, cui spetta una particolare invocazione (*Zêu àna*) [359] in cui il termine è usato al vocativo in modo anomalo, e quindi probabilmente in modo arcaico. In effetti Zeus è signore (*anàssei*) di tutti, e cioè non solo degli uomini mortali, ma anche degli dèi immortali [360]; è «il più alto e il migliore degli dèi» [361]; presiede l'assemblea dell'Olimpo [362] e il suo cenno si compie sempre [363]; Era gli si rivolge con la formula «tu sei signore tra tutti gli immortali» [364], Atena lo chiama «padre nostro figlio di Crono, il più alto dei sovrani» [365]. Zeus è dunque il re del mondo olimpico [366]: in effetti Esiodo lo

523; 804; XX, 103; *Od.* VIII, 334; Hes. *Th.* 347; *ànax hekàergos*: *Il.* XV, 253; XXI, 461; *Od.* VIII, 323.

[348] *Il.* XXIII, 863.

[349] *Il.* XV, 214; XVIII, 137; 417; 421; *Od.* VIII, 270. Scettrato: *Il.* XVIII, 416.

[350] *Il.* II, 104.

[351] *Il.* XV, 188; *ànax enérōn*: *Il.* XX, 61; Hes. *Th.* 850.

[352] *Od.* XII, 176.

[353] Hes. *Th.* 859.

[354] *ànassa*: *Od.* III, 380.

[355] Id.: *Il.* XIV, 326.

[356] Hes. *Th.* 434.

[357] *Od.* X, 21.

[358] Cfr. Mele, 'Elementi formativi' cit., p. 60; cfr. 70.

[359] *Il.* III, 351; XVI, 233; *Od.* XVIII, 354.

[360] *Il.* II, 669; XII, 242; *Od.* IX, 552; XIII, 25; XX, 112.

[361] *theôn hýpatos kài àristos*: *Il.* XXIII, 43.

[362] *Il.* I, 495.

[363] Ivi, 525-7.

[364] *Od.* IV, 61; XVIII, 366.

[365] *Il.* VIII, 31; *Od.* I, 45; XXIV, 473.

[366] Thomson, *Eschilo e Atene* cit., pp. 104-5; Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 150; Vernant, *Mythe et société* cit., p. 106; 115; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-London, 1971, pp. 26-7.

chiama «re degli dèi» (*theôn basiléus*) [367] o «re degli immortali» (*athanàtōn basiléus*) [368], e racconta come il primo re degli dèi fosse stato suo padre Crono [369], come Zeus avesse ottenuto la dignità reale sconfiggendolo [370], come l'avesse difesa vittoriosamente contro Tifeo che se ne voleva impadronire [371], come in seguito avesse ingoiato la sua prima moglie, Metis (l'Intelligenza), per impedire che un figlio natogli da lei gli togliesse il regno [372], sposando in seconde nozze Themis (il Diritto, la Norma), dalla quale ebbe la Buona Legge, la Giustizia e la Pace [373], che in tal modo sono figlie del Re e della Norma Tradizionale e si contrappongono a Oblio, Fame, Dolori, Lotte, Assassinii, Liti, Falsi Discorsi, Illegalità e Ingiustizia, che sono tutti figli di Eris (la Discordia) [374]. I miti della *Teogonia*, nonostante la componente naturalistica ben visibile nella parte iniziale (Cielo e Terra, Notte e Mare, Oceano e Teti), sono essenzialmente, a partire da Ecate e da Crono, miti di sovranità [375].

Zeus non è soltanto il re degli dèi: egli è anche il fondatore e il difensore della regalità umana. Antenato della maggior parte dei monarchi [376], egli continua a curarne l'educazione, al punto che essi vengono abitualmente chiamati *diotrephées basilêes*, «re al-

[367] HES. *Th.* 886.
[368] HES. *Op.* 668.
[369] HES. *Th.* 476; 486.
[370] Ivi, 462; 491; 506; 883.
[371] Ivi, 837.
[372] Ivi, 886-900.
[373] Ivi, 901-3. Cfr. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, p. 192, n. 1; Nestle, *Vom Mythos zum Logos* cit., p. 47; Webster, *Political Interpretations* cit., p. 11-2; Sinclair, *Il pensiero politico* cit., p. 25; Havelock, *Cultura orale* cit., p. 85; West, 'La formazione culturale' cit., p. 273. Sulla «storia di Zeus» in Esiodo, si vedano anche: F.M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambridge, 1952, pp. 214-24; Detienne-Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza, 1978, pp. 41-94.
[374] Ivi, 226-30.
[375] Cfr. G. Thomson, *Die Ersten Philosophen*, Berlin, 1961, pp. 118 sgg.; J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, pp. 96 sgg.; 103; 110-3; Detienne-Vernant, *Le astuzie* cit., pp. 42-4; 50; 55; 64; 77 sgg.
[376] Thomson, *Eschilo e Atene* cit., p. 102.

levati da Zeus» [377], li ama e onora [378], dà loro lo scettro e il diritto (*thémis*) [379], impedendo che un re scettrato sopporti eguaglianza con chi non gode della stessa dignità [380]: da Zeus infatti, attraverso molte mani divine e mortali, è pervenuto lo scettro ad Agamennone [381], il massimo re concepito dall'epica, l'analogo terrestre (come ho cercato di mettere in evidenza) del re dell'Olimpo; ed è molto probabile che lo Zeus Agamennone venerato a Sparta [382] certamente assai prima dei poemi omerici [383] ci riveli un Agamennone non ancora personalizzato, semplice attributo di Zeus col significato generico di «re». Anche per Esiodo Zeus è la fonte prima della regalità: «è per opera delle Muse, e di Apollo che colpisce dove vuole, che ci sono sulla terra poeti e citaristi, così come è per opera di Zeus che ci sono re» [384]. Zeus è dunque il re per eccellenza [385], il concetto di re portato fuori del tempo: insomma, il paradigma divino della regalità. Più in particolare, i miti che narrano l'ascesa di Zeus al trono olimpico ci offrono il paradigma del diritto dinastico [386], e cioè della successione regale e dei problemi ad essa collegati [387]. È questo il punto più incerto, a quanto pare, del paradigma regio, dato che l'epica ci fornisce ben tre diversi paradigmi di successione al trono: quello della pri-

[377] *Il.* II, 98; 445; IV, 338; V, 464; Hes. *Th.* 82; 992. Cfr. Vlachos, *Les sociétés politiques* cit., pp. 119-20.

[378] *Il.* II, 196-7.

[379] *Il.* I, 234-9; II, 203-6; IX, 98-9. Cfr. Sinclair, *Il pensiero politico* cit., p. 23; Whitman, *Homer* cit., p. 161; Mele, 'Elementi formativi' cit., p. 59.

[380] *Il.* I, 278-9. Cfr. Whitman, op. cit., pp. 156-7.

[381] *Il.* II, 100-8. Cfr. Webster, *Political Interpretations* cit., p. 1; Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 124; Whitman, *Homer* cit., p. 160; Havelock, *Cultura orale* cit., p. 143; Kirk, *La natura dei miti* cit., p. 171.

[382] Staphyl. *Hist.* 10; Eustat. ad *Il.* 168,10 sgg.

[383] G. De Sanctis, *Storia dei Greci dalle origini alla fine del secolo V*, I, La Nuova Italia, 1961[6], p. 210.

[384] Hes. *Th.* 94-6.

[385] Nestle, *Vom Mythos zum Logos* cit., p. 23; Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 151; Vernant, *Mythe et société* cit., pp. 108 e 115; Detienne, *Les maîtres de verité* cit., p. 17; Detienne-Vernant, *Le astuzie* cit., p. 79.

[386] L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 224.

[387] Cfr. Vlachos, *Les sociétés politiques* cit., pp. 119 sgg.; Priess, *Der mythologische Stoff* cit., pp. 17 sgg.; 45 sgg.

mogenitura, ricavabile dalle asserzioni di Zeus in Omero [388]; quello della spartizione del regno tra fratelli [389], ognuno dei quali è «di pari dignità» (*homòtimos*) [390], «proprietario di una porzione eguale e destinato ad ugual sorte degli altri» (*isòmoros kài homê peprōménos àisē*) [391], che Poseidone oppone ripetutamente a Zeus; e infine quello della conquista del trono con la forza e con l'astuzia, anche da parte dell'ultimo nato [392], che ci risulta dalla narrazione esiodea [393]. Zeus è il paradigma del re in quanto re, del re comunque pervenuto alla regalità, ed è paradigma di legittimità regia, come ben vide Aristotele quando scrisse che «Zeus è il re di tutti costoro (*uomini e dèi*) perché il re deve essere superiore per natura» [394]: tanto è vero che è paradigma di *tutte le possibili accezioni* della legittimazione del re e del suo diritto al potere regale.

Queste divergenze nel paradigma denunciano tuttavia dei forti dubbi nella norma politica che il mito paradigmaticamente vuole ribadire: la certezza del diritto, in una fase di transizione come è quella in cui fiorisce l'epica, non doveva essere elevata; e il conflitto dei paradigmi denuncia un più concreto conflitto tra le concezioni della regalità e della superiorità in genere. Fermo restando che il paradigma passato e il paradigma divino sono entrambi, nella loro concatenazione gerarchica, paradigmi di superiorità, dovremo domandarci quali e quanti concetti di superiorità fanno da fondamento al mito paradigmatico. Una qualche illuminazione potrebbe venirci, su questo argomento, dal terzo paradigma, che finora abbiamo lasciato da parte perché meno rilevante, ma che ha davanti a sé un futuro di rilevanza notevole: il paradigma na-

[388] *Il.* XIII, 355; XV, 165-6; cfr. 182-3; 204.

[389] *Il.* XV, 187-93. Cfr. Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 149; Buffière, *Les mythes d'Homère* cit., pp. 117 sgg.; Vernant, *Les origines* cit., p. 99; West, 'La formazione culturale' cit., p. 274.

[390] Ivi, 186. Cfr. M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles-Berchem, 1963, p. 24.

[391] Ivi, 209.

[392] Cfr. Cornford, *Principium Sapientiae* cit., pp. 215 sgg.; Detienne-Vernant, *Le astuzie* cit., pp. 48 sgg.; West, 'La formazione' cit., pp. 270-1.

[393] *Th.* 453-8.

[394] Arist. *Pol.* 1259 b 14-15.

turale, la natura utilizzata come modello della condotta umana e delle norme che la regolano.

Il paradigma naturale e il problema del collettivo nell'epos

1. Sebbene la parola *physis* compaia una sola volta in Omero [395], il paradigma naturale non è del tutto secondario: a prima vista esso sembrerebbe una variante di quello divino, tanta è l'analogia formale con esso, data la presenza, per esprimere la somiglianza dell'eroe con l'entità naturale, degli stessi aggettivi (*éikelos, eoikòs, ísos, alìnkios, enalìnkios, atàlantos*) che abbiamo visto usare per la somiglianza tra l'eroe e la divinità. La persona bella è simile a una stella, come nel caso del piccolo Astianatte [396], ma l'uomo forte e coraggioso ha una vasta gamma di paradigmi: nel momento dell'assalto, dello scontro, della strage è simile a un animale selvatico [397], soprattutto leone [398], cinghiale [399], sparviero [400] o avvoltoio [401], ma più spesso a un fiume in piena [402], a fiamma [403], a folgore [404], a nero uragano [405] (o a «veloce notte» [406], che dovrebbe essere lo stesso concetto); nel momento della tenace resistenza somiglia invece «a nevosa montagna» [407]; e «a monte solitario» fa pensare Polifemo per le sue gigantesche dimensioni [408]. L'analogia col paradigma divino, suggerita dall'identità lessicale, si concreta esplicitamente quando Omero descrive Ettore

[395] Havelock, *Cultura orale* cit., p. 297.
[396] *Il.* VI, 401.
[397] *Il.* III, 449; XI, 546; XV, 586.
[398] *Il.* XI, 383; *Od.* XXIII, 48.
[399] *Il.* IV, 253; XVII, 281; cfr. VII, 256-7.
[400] *Il.* XVI, 582.
[401] Ivi, 428.
[402] *Il.* V, 87-8.
[403] *Il.* XIII, 53; 330; 688; XVII, 88; XVIII, 154; XX, 423.
[404] *Il.* XII, 242.
[405] *Il.* XI, 747; XII, 375; cfr. XI, 297; XII, 11.
[406] *Il.* XII, 463.
[407] *Il.* XIII, 754.
[408] *Od.* IX, 187-92.

nel pieno della sua *aristéia*, allorché egli viene ravvicinato contemporaneamente ad Ares e a una forza della natura: nell'undicesimo libro dell'*Iliade* Ettore, «simile ad Ares uccisore di mortali», si spinge nella mischia «simile a turbine di vento che soffia con impeto» [409], e il doppio paradigma è sottolineato dall'uso di *îsos* per indicare entrambe le somiglianze; nel quindicesimo l'eroe troiano travolge le schiere nemiche «come quando infuria sui monti Ares vibrator di lancia o un fuoco distruttore» (*hōs hòt' Árēs enchéspalos è oloòn pŷr ùresi màinētai*) [410].

Il paradigma naturale ha però una possibilità che non è facilmente rintracciabile in quello divino: si applica anche alla collettività, e cioè (come abbiamo osservato in altra parte del lavoro) all'assemblea e all'esercito. Il paradigma animale si estende alla collettività col semplice passaggio dal singolo capo al gruppo: abbiamo allora la somiglianza con lo sciame di api [411] o di vespe [412], con l'assembramento minaccioso di leoni o cinghiali [413], col branco di lupi [414], o anche, se si tratta non di guerrieri ma di abili oratori in consiglio, col coro delle cicale [415]; e abbiamo, all'inverso, i paradigmi negativi dei pesci che guizzano via atterriti [416] o delle pavide cerve in piena corsa [417] per bollare d'infamia i Troiani in fuga. Ma un esercito numeroso viene paragonato anche ai granelli di sabbia del mare [418], un esercito che attende a pié fermo l'assalto a uno scoglio [419] o a un ammasso di nuvole immobili sulla cima di un monte [420], e un esercito in marcia o in piena battaglia trova gli stessi paradigmi usati per il singolo eroe, perché può so-

[409] *Il.* XI, 295-7.
[410] *Il.* XV, 605-6.
[411] *Il.* II, 87-94.
[412] *Il.* XVI, 257-67.
[413] *Il.* V, 782-3; XV, 592.
[414] *Il.* XVI, 156-64.
[415] *Il.* III, 150-1.
[416] *Il.* XXI, 22-6.
[417] *Il.* XIII, 102.
[418] *Il.* II, 800.
[419] *Il.* XV, 618-22.
[420] *Il.* V, 522.

migliare, come lui, a fuoco [421], a vento tempestoso [422], a mare in burrasca [423] o a tutte queste cose insieme [424]. Le maggiori possibilità del paradigma naturale rispetto a quello divino, nel senso di una maggiore idoneità ad esprimere una *paidéia* collettiva, vengono allo scoperto ancora una volta nell'*aristéia* di Ettore, allorché i Troiani vanno all'assalto «somiglianti a turbine di vento» (*atàlantoi aéllē*) [425] sotto la guida di Ettore nuovamente «simile ad Ares uccisore di mortali» (*ísos Árēi brotoloigô*) [426]: qui il parallelismo perfetto già notato in Ettore non può ripetersi, perché alla comunità è precluso il paradigma divino, che è riservato al singolo.

La regola, a dire il vero, non è assoluta: abbiamo visto infatti che ad alcuni popoli (Licii, Feaci) viene applicato almeno un paradigma divino, anche se è tra i meno significanti: l'aggettivo *antìtheos*. Per i Licii il paradigma in effetti non ci dice molto, ma per quanto concerne i Feaci va notato che questo *éthnos* gode di particolari privilegi connessi col mondo divino: oltre che *antìtheoi* («degni di stare a paragone con gli dèi»), i Feaci sono *anchìtheoi* («vicini agli dèi») [427], e questa volta il termine non è puramente formale, perché gli abitanti di Scheria sono «molto cari agli immortali» [428], vivono lontano dall'umanità [429] in una specie di giardino incantato ricolmo di doni degli dèi [430], hanno navi senza

[421] *Il.* II, 455-9; 780.
[422] *Il.* XIII, 334-8; XVI, 765-71.
[423] *Il.* XV, 624-9. Per l'applicazione del paradigma marino all'assemblea, cfr. II, 142-51; 206-10; 394-7; e le osservazioni (già citate altrove) di B. Gentili, 'La giustizia del mare', *Quaderni Urbinati di cultura classica*, N. 20, 1975, pp. 159-62, alla p. 161; 'Storicità della lirica greca', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., II, pp. 383-461, alla p. 400.
[424] *Il.* XIII, 39; XIV, 396-401.
[425] *Il.* XIII, 795.
[426] Ivi, 801-2. Sull'uso del paradigma naturale in Omero, si veda B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, 1951, pp. 225-31.
[427] *Od.* V, 35; XIX, 279.
[428] *Od.* VI, 203.
[429] Ivi, 204-5; cfr. VII, 32-3.
[430] *Od.* VII, 84-132. Interessante sarà confrontare la descrizione di Scheria con quella dell'Olimpo (*Od.* V, 41-6) per comprendere meglio gli attributi di *antìtheoi* e *anchìtheoi* riservati ai Feaci.

piloti e senza timoni guidate dal puro pensiero [431], e soprattutto hanno il privilegio di vedere gli dèi nel loro vero aspetto, privilegio che dividono con i Ciclopi e i Giganti [432], con gli Etiopi (presso i quali gli dèi banchettano abitualmente) [433] e forse con altri popoli diversi dalla norma, come gli Ippemolghi [434] e i Cimmerii [435]. Tra questi popoli favolosi, ai quali la fantasia ellenica aggiungerà poi gli Iperborei [436], gli unici che l'epica ci fa conoscere sufficientemente sono i Feaci e i Ciclopi, e cioè appunto quelli più simili agli dèi, dato che Omero chiama i primi *antìtheoi* ed Esiodo ci presenta i secondi come *theôis enalìnkioi* [437]. Non è un caso che i due popoli forniti di paradigma divino un tempo fossero confinanti [438]; ma neanche è un caso la profonda divergenza tra i loro modi di vivere [439], dato che i Feaci rappresentano il più alto grado di concordia statale e di organizzazione politica [440], e i Ciclopi, che come loro hanno i frutti della terra senza lavorare e per dono degli dèi [441], e come loro vivono lontani dalle rotte dei comuni mortali [442], sono del tutto privi di leggi e di vita comuni-

[431] *Od.* VIII, 555-63; cfr. VII, 34-6. Si veda Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 111.

[432] *Od.* VII, 199-206; cfr. VI, 2-10; VII, 59.

[433] *Il.* I, 423-4; *Od.* I, 22-6; cfr. *Il.* XXIII, 205-7. Sull'idealizzazione degli Etiopi in Omero si veda J. Ferguson, *Utopias of the Classical World*, Ithaca-New York, 1975, p. 12.

[434] *Il.* XIII, 5-6. Sugli Ippemolghi come paradigma utopistico si veda Buffière, *Les mythes d'Homère* cit., pp. 362-4.

[435] *Od.* XI, 14-9.

[436] Cfr. Kirk, *La natura dei miti* cit., pp. 134-9; Ferguson, *Utopias* cit., pp. 21-2; G. Colli, *La sapienza greca*, I, Adelphi, 1977, pp. 321 sgg.; 431 sgg.

[437] Hes. *Th.* 142.

[438] *Od.* VI, 2 sgg.

[439] Su Feaci e Ciclopi come paradigmi ideali opposti, cfr. Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., pp. 109-11; Ferguson, *Utopias* cit., pp. 13-5.

[440] Sui Feaci come paradigma ideale di socialità e di perfezione politica, cfr. J. Hasebroek, *Staat und Handel im alten Griechenland. Untersuchungen zur antiken Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen, 1928, pp. 18-9; Finley, op. cit., pp. 181-2; Whitman, *Homer* cit., p. 299; Vlachos, *Les sociétés politiques* cit., pp. 55-69.

[441] *Od.* IX, 107-11; cfr. 131-5.

[442] Ivi, 119-21; 125-9.

taria [443], e inoltre ricambiano le visite e i doni degli dèi con un totale disprezzo, fondato sulla convinzione di essere loro superiori (*phérteroi*) [444].

I Ciclopi, privi di società e incuranti l'uno dell'altro, non hanno un paradigma divino collettivo, ma un paradigma divino individuale più volte ripetuto [445], e la collettività ha in Omero due soli paradigmi, quello naturale dell'*Iliade* e quello divino (goduto dai Feaci) dell'*Odissea*. È facile però vedere che si tratta dello stesso paradigma, e che ancora una volta modello naturale e modello divino corrono paralleli: l'unica differenza tra i guerrieri achei simili a cataclismi o a branchi di animali da una parte, e i Feaci uguali agli dèi dall'altra, è che i primi vengono colti in guerra (cosicché il loro paradigma si tinge di forza e di coraggio) e i secondi in pace (per cui nel paradigma prevalgono l'ospitalità e l'attività politica assembleare); ma li accomunano notazioni molto sostanziali, perché in entrambi i casi la somiglianza col paradigma è il premio delle stesse virtù, che sono l'*unione* e l'*obbedienza ai capi*. Alla comunità come ente collettivo [446] Omero non offre altra *paidéia* che non sia quella che insegna a formare un tutto unico, in pace e in guerra, sotto lo scettro degli individui che han-

[443] Ivi, 112-5; 428.
[444] Ivi, 273-6.
[445] È stato visto generalmente nei Ciclopi un paradigma totalmente negativo, e cioè di primitività asociale e selvaggia: cfr. ad es. Sinclair, *Il pensiero politico* cit., p. 18; Buffière, *Les mythes d'Homère* cit., pp. 359-64; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, I, *Antichità e Medio Evo*, Il Mulino, 1966, p. 21; Vlachos, *Les sociétés politiques* cit., pp. 48-51. Ma una totale negatività sarebbe in contrasto con la fertilità naturale della terra, che come vedremo è connessa nell'*Odissea* (XIX, 107-14) al giusto governo del paese; e io, concordando sostanzialmente con Mele ('Elementi formativi' cit., p. 58), ritengo i Ciclopi un paradigma aristocratico-pastorale esasperato fino alla totale indipendenza del *ghénos*, contrapposto nell'*Odissea* al paradigma regio dei Feaci e colorato (a causa del prevalere dell'ideale regio rappresentato da Odìsseo) di tinte particolarmente fosche.
[446] Sulla collettività in Omero si vêdano: Westrup, *Le roi de l'Odyssée* cit., pp. 27 sgg.; Sinclair, *Il pensiero politico* cit., pp. 19 sgg.; Webster, *Political Interpretations* cit., pp. 2-4; Vlachos, *Les sociétés politiques* cit., pp. 161 sgg.; Mele, 'Elementi formativi' cit., pp. 68 sgg.

no il diritto di comandare, che sono soprattutto gli eroi nel primo caso e soprattutto i re nel secondo: gli dèi sono il paradigma dei Feací, e i Feaci a loro volta degli altri popoli, perché gli dèi si sottomettono sempre al cenno del loro re Zeus e i Feaci li imitano obbedendo «come un dio» [447] il loro re Alcinoo; il branco di belve, il fuoco e la tempesta sono il paradigma degli Achei, e gli Achei a loro volta degli altri eserciti, perché il branco procede unito e la calamità naturale è una forza unica, e perché gli Achei si mantengono compatti come i loro capi amano vederli. Le uniche fratture nel corpo sociale acheo avvengono nel momento in cui l'armata non combatte, ma si riunisce in assemblea come un normale *dêmos* cittadino; e nei due casi in cui esse si concretano (la fuga collettiva verso le navi e la protesta di Tersite) il re, che in quel momento è Odìsseo, improvvisatosi vicario di Agamennone [448], sana sbrigativamente la frattura a bastonate, tra l'approvazione generale [449].

Non posso dare torto a quegli studiosi [450] che hanno visto negli episodi del secondo libro dell'*Iliade* la totale esclusione del popolo dalla vita politica: lo confermano le molte notazioni, per le quali rimando all'egregia opera di Moses Finley [451], che convergono nel farci capire quanto fosse indegno di un *àristos* dedicarsi al lavoro (onorevole solo per le donne) e in particolare al commercio (degno dei Fenici ma sconveniente ai guerrieri achei). Non vorrei però che si arrivasse a concepire questo disprezzo per il *dêmos* e per le sue attività come la difesa di una compatta e ben delineata classe aristocratica contro i primi, velleitari albori della nascente democrazia [452]. Va chiarito subito che un quadro del ge-

[447] *Od.* VII, 11. Cfr. Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 117; Deger, *Herrschaftformen* cit., pp. 157 sgg.; Ferguson, *Utopias* cit., pp. 14-5.

[448] *Il.* II, 185-7.

[449] Ivi, 198-9; 265-77.

[450] Thomson, *Eschilo e Atene* cit., p. 104; Webster, *Political Interpretations* cit., pp. 6-7; Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 52; 87; 117-8; Whitman, *Homer* cit., p. 161.

[451] Op. cit., pp. 70-9.

[452] È questa appunto la lettura di T.B.L. Webster (op. cit., p. 7), Moses Finley (op. cit., pp. 117-8; 122-4) e John Ferguson (*Moral Values in the Ancient World*, London, 1958, pp. 11-2).

nere è anacronistico e prematuro, e ciò per due precise ragioni:

a) Al *laòs*, alla collettività destinata all'obbedienza, non si contrappone nell'epica un paradigma di collettività più alta destinata al comando: chi comanda è sempre uno o più individui caratterizzati personalmente, e non collettivamente.

b) Se vero conflitto traspare dall'epica, non si tratta di conflitto tra nobiltà e popolo, ma tra due diversi concetti di nobiltà, che trovano i loro emblemi educativi rispettivamente nel paradigma eroico e in quello regio.

2. Sul primo punto, e cioè sull'inscindibilità di potere e individualità, è sufficiente osservare che i collegi di *basilêes* esistono di fatto, ma non hanno paradigmi: il paradigma eroico, il paradigma regio, il paradigma divino a cui entrambi attingono, sono rigidamente individuali, applicati cioè a uno o al massimo due persone; il paradigma naturale e il paradigma divino applicato alla collettività sono di obbedienza e di fedeltà. Sembra che per i poeti epici il comando debba sempre avere un nome personale: il collegio dei *basilêes*, a Scheria come a Itaca, a Troia come al campo acheo, viene visto nell'atto di riunirsi, ma poi la riunione si concreta nell'atto di apprendere e fare eseguire le decisioni del *basiléus* supremo (Alcinoo o Priamo o Agamennone); e dove, come a Itaca, il *basiléus* supremo è assente, tutto lascia intendere che nel campo delle decisioni regna il caos più completo e che ogni singolo *basiléus* del collegio fa sfrenatamente tutto ciò che gli passa per la mente di fare, salvo a pagare poi nel sangue la sua disonorante ma sempre personale *hybris*. Gli eroi non sembrano animati da spirito di corpo contro un fantomatico *dêmos* in ascesa: ognuno di essi si preoccupa molto del proprio personale diritto offeso o soddisfatto, e perché il diritto sia soddisfatto lasciano, come Achille, morire eserciti interi in battaglie sanguinose; ma nessuno di loro è disposto a muovere un dito per l'onore della casta aristocratica, che del resto nessuno minaccia, perché nella fuga generale degli Achei i nobili si uniscono agli ignobili (al punto che Odìsseo è costretto a usare due contegni e due discorsi diversi) [453], e Tersite

[453] *Il.* II, 188-206. Cfr. Finley, op. cit., pp. 117-8.

non viene bastonato per avere offeso la nobiltà, ma per avere usato un linguaggio arrogante contro la ben precisa persona del re supremo, Agamennone. Questo paradigma egoistico è anche un paradigma violento, perché alla persona che comanda o che vuole comandare è concesso il pieno diritto di ricorrere alla forza, sia nel mondo umano [454] che in quello divino [455]: non esistono, nelle lodi dei re e dei guerrieri, concetti di bontà, ma solo di potenza, e Zeus stesso è rispettato e obbedito perché fa tutto ciò che vuole a proprio piacere [456]. È stato giustamente osservato che passando dall'*Iliade* all'*Odissea* questa «legge del più forte» si attenua sia per quanto riguarda i re [457], sia in rapporto al loro paradigma divino Zeus [458], e che essa scompare quasi del tutto in Esiodo [459], poeta di estrazione contadina che mette in primo piano la Giustizia [460], considera il diritto del più forte una prerogativa degli animali indegna dell'uomo [461] e concepisce Zeus come il difensore degli umili contro la prepotenza dei forti [462]; ma qualcuno ha pensato che Esiodo si rivolgesse ai contadini [463] per proporre loro una sovversione dell'ordine aristocratico vigente [464], e qui si è preso un grosso abbaglio. In Esiodo il predominio di Zeus sugli

[454] Finley, op. cit., pp. 88-91.

[455] Ivi, p. 88; 116.

[456] Ivi,. 150-1; cfr. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* cit., pp. 1 sgg.

[457] Westrup, *Le roi de l'Odyssée* cit., pp. 7 sgg.; Finley, op. cit., p. 106.

[458] Finley, op. cit., pp. 158-9; Lloyd-Jones, op. cit., pp. 28 sgg.

[459] Jaeger, *Paideia* cit., pp. 141 sgg.; Thomson, *Eschilo e Atene* cit., pp. 125-6; Finley, op. cit., p. 160; Wade-Gery, *Essays* cit., pp. 9-13; Detienne, *Crise agraire* cit., pp. 9-10; B. Gladigow, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von «sophòs» und «sophìe»*, Hildesheim, 1965, p. 123, n. 1; Fassò, *Storia* cit., pp. 22-3; Lloyd-Jones, op. cit., pp. 32 sgg.; West, 'La formazione culturale' cit., p. 273.

[460] Hes. *Op.* 213-86.

[461] Ivi, 202-12; 276-85.

[462] Ivi, 5-8.

[463] Già gli antichi Spartani consideravano Omero «poeta dei guerrieri» ed Esiodo «poeta dei servi» (Wade-Gery, *Essays* cit., p. 13). Cfr., per questa lettura ripresa in tempi moderni, Jaeger, *Paideia* cit., p. 147; Thomson, *Eschilo e Atene* cit., pp. 124-5.

[464] R. Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, I, München, 1925³, pp. 143-4; 305.

altri dèi si accresce tanto quanto si accresce il suo senso di giustizia [465]; e, nonostante le accuse fatte ai cattivi re, è sempre all'istituto regio che Esiodo si rivolge con la sua pressante richiesta di giustizia [466], come Marcel Detienne ha ben visto:

> Si può dunque rispondere molto nettamente che Esiodo non è un riformatore sociale; e che non è in alcun modo un rivoluzionario. Basta leggere il suo poema per comprendere che, nonostante certe critiche, egli non mette in causa l'ordine costituito. Per Esiodo i garanti dell'ordine sono sempre i re. A loro spetta, oggi come una volta, regolare le controversie, arbitrare i processi. Esiodo non chiede ai potenti della terra di spartire i loro territori, di liberare i contadini dai loro debiti; non mette in questione il loro privilegio di giustizia. Se si rivolge a loro, se parla loro rudemente, è nella sua qualità di poeta, di portavoce delle Muse, ed è per chiedere loro di rispettare Dike emettendo delle sentenze giuste. Per il contadino, la giustizia consiste nel lavorare la terra; per il re, nel giudicare con equità [467].

Omero ed Esiodo si accostano dunque, sia pure con diverso animo, alla stessa situazione sociale: la società dei poemi omerici, osserva Mele, «si precisa come comunità non solo personale, ma prestatale e precittadina» [468]; ma anche quando Esiodo compone i suoi poemi, come giustamente dice Detienne, «la *polis* non è ancora altro che un'istituzione in fase embrionale» e «l'*Agorà* non è il centro della vita pubblica né dell'attività politica» [469]. È proprio per questo che Senofane e Platone, vissuti nel mondo della *polis* adulta e dell'*agorà* come centro cittadino, condannarono duramente, con i paradigmi omerici, anche quelli esiodei. Non dobbiamo dimenticare che nelle età che videro la fioritura della *polis*,

[465] West, 'La formazione culturale', cit., p. 269; 273.
[466] G. Fassò, *La democrazia in Grecia*, Il Mulino, 1959, pp. 27-30.
[467] Detienne, *Crise agraire* cit., p. 60. Cfr. A.A. Trever, 'The Age of Hesiod. A Study in Economic History', *Classical Philology*, 1924, pp. 160-1; T.A. Sinclair, *Hesiod: Works and Days*, London, 1932, p. XVIII; R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, p. 151; B.A. van Groningen, *Hésiode et Persès*, Amsterdam, 1957, p. 5, n. 13; p. 9.
[468] Mele, 'Elementi formativi' cit., p. 50.
[469] Detienne, *Crise agraire* cit., p. 61.

dal periodo arcaico a quello ellenistico, Omero ed Esiodo, universalmente conosciuti, continuarono a fornire i loro paradigmi politici individuali, in cui comando e persona erano inscindibili, a giovani che vedevano attorno a sé una società imperniata sull'*agorà* e sulle entità politiche collettive, come le magistrature collegiali e la stessa *ekklēsìa* popolare [470]: i moralisti e gli educatori più preoccupati, come erano appunto Senofane e Platone, sapevano bene di questa opera pedagogica esercitata anacronisticamente dai paradigmi epici, e davano atto a Omero ed Esiodo di avere educato molte generazioni di Greci, ma disapprovavano i paradigmi, ormai disadatti alla *polis* come organismo comune [471]. Chi ha preso alla lettera i tardi critici del paradigma mitico epico fino al punto di negare quel paradigma, concedendo a Senofane e a Platone che gli dèi omerici erano peggiori degli uomini, ha proiettato in età pre-cittadina il modo di pensare della Grecia cittadina: gli dèi di Omero erano peggiori degli uomini quando Omero veniva letto nelle città isonomiche, non quando Omero poetava. E comunque neanche Platone e Senofane negavano che gli dèi descritti dagli epici fossero paradigmi educativi: essi li criticavano proprio perché erano paradigmi, e perché per loro erano (in quel tempo e in quella situazione sociale) cattivi paradigmi.

3. E veniamo al secondo punto delle nostre precedenti precisazioni: il doppio paradigma aristocratico-individuale. I poemi epici vanno collocati tra la seconda metà dell'VIII secolo e la prima metà del VII [472], e in quel periodo l'individualità dominante era ormai presente appunto solo come paradigma: i *basilêes* erano un'aristocrazia, e se coltivavano ancora il modello ideale del re assoluto, era solo perché si ritenevano i suoi molti eredi. Perché al-

[470] Sinclair, *Il pensiero politico* cit., pp. 17-8; Kirk, *La natura dei miti* cit., pp. 306-7.

[471] Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 11; 156; Detienne, *Homère* cit., p. 18; Havelock, *Cultura orale* cit., p. 31; M. Eisenstadt, 'Xenophanes' proposed Reform of Greek Religion', *Hermes*, 1974, pp. 142-50.

[472] Cfr. in proposito: E. Mireaux, *La vie quotidienne au temps d'Homère*, Paris, 1954 (cito dalla trad. it., *I Greci al tempo di Omero*, Il Saggiatore, 1972³, pp. 9-11); West, 'La formazione culturale' cit., p. 254.

lora il doppio paradigma? La subordinazione dell'eroe al re è abbastanza evidente in Omero; ma evidente è anche il conflitto sotterraneo dei due concetti, che ne sottolinea la diversità e la non riducibilità reciproca [473]. L'*Iliade* ci presenta una netta distinzione tra arte della guerra e arte del comando: Polidamante, come si è visto, la butta addosso a Ettore [474]; Patroclo la ribadisce a Merione [475]; la conosce Odìsseo e la conosce la truppa achea, anche se il primo nega valore e consiglio alla seconda, e la truppa ritiene che in Odìsseo le due qualità per una volta coincidano [476]. La distinzione stessa sta chiaramente alla base del conflitto fondamentale del poema, quello tra il re Agamennone e l'eroe Achille: Nestore nel suo intervento pacificatorio la esorcizza subito, esordendo con l'asserzione che i due contendenti vincono tutti gli altri Achei nell'una e nell'altra cosa (*perì mèn bulén... perì dè... màchesthai*) [477]; ma poi, una volta entrato nel vivo della questione, non può nascondersi che lì sta appunto la radice del dissenso, perché Achille è più forte fisicamente (*karterós*) e Agamennone più potente politicamente (*phérteros*) [478]. La dieresi è ancora più forte nel conflitto tra il solito re supremo Agamennone e un altro degli eroi, Diomede, allorché il primo, scoraggiato, propone di abbandonare la guerra, e il secondo si ribella: Diomede asserisce che il re ha scettro ma non «forza» (*alkén*) [479], e tutti gli eroi lo applaudono [480]; Nestore, sempre su posizioni apparentemente concilianti ma sostanzialmente favorevoli al potere regio, riconosce a Diomede (come prima ad Agamennone e ad Achille) la doppia qualità [481], ma finisce ancora una volta per rinnegare nella sostanza

[473] Vlachos, *Les sociétés politiques* cit., pp. 89-95; 377; Mele, 'Elementi formativi' cit., pp. 49-50; 70-2.

[474] *Il.* XII, 211-4; 726-34; cfr. XVIII, 312-3. V. in proposito Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., pp. 128-30.

[475] *Il.* XVI, 630.

[476] *Il.* II, 202; 272-3.

[477] *Il.* I, 258. Cfr. Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 128.

[478] Ivi, 280-1.

[479] *Il.* IX, 37-9.

[480] Ivi, 50-1.

[481] Ivi, 53-4.

questa sua affermazione, e sempre nel senso di una limitazione della saggezza dell'eroe in conflitto col re (Diomede ha detto cose giuste, ma non cose interamente giuste, a causa della sua gioventù) [482]. Assai più esplicito è Odìsseo allorché richiama all'obbedienza verso Agamennone l'esercito greco in fuga verso le navi:

> Noi Achei non siamo mica tutti re! La moltitudine di capi non è mai stata un bene: uno sia il comandante, uno il re, e sia quello a cui il figlio di Crono dalla mente tortuosa ha dato lo scettro e le leggi, affinché se ne serva per prendere le decisioni [483].

Grazie a Nestore e a Odìsseo, Agamennone finisce sempre per avere la meglio sugli eroi: ma quanto gli costa il suo trionfo su Achille! E quanto costa a Odìsseo la restaurazione del legittimismo regio a Itaca! La resistenza che il re deve vincere per affermarsi è assai significativa: nella società a cui l'epica offriva i suoi paradigmi le famiglie basilidi, e cioè la nobiltà discendente dagli antichi re e ancora fornita del nome regio, erano sempre, a quanto pare, il ceto dominante [484]; e il fatto che preferissero il paradigma dell'unico re a quello del collegio di re ci lascia presumere che ogni re avesse un'autorità personale e indipendente, una giurisdizione ben delimitata. Ma la presenza del paradigma eroico, la resistenza che il paradigma regio incontrava per superarlo, le rivalse che spesso gli eroi epici si prendevano sui mitici re, non possono essere casuali: i Basilidi attorno al 700 erano già un'aristocrazia sulla difensiva, il loro potere cominciava ad essere appetito da una diversa aristocrazia, guerriera e non regia, di spada e non di toga, emersa nelle guerre attraverso singoli atti di coraggio e quindi amante anch'essa di paradigmi individuali, ma unita nelle sue aspirazioni all'allargamento delle persone individualmente potenti. Questo particolare momento è stato descritto con la consueta efficacia dal non dimenticato Gaetano De Sanctis:

> Favorì a scapito dei re il prepotere delle genti aristocratiche la continua guerra con vicini bellicosi e in possesso d'una certa civiltà che co-

[482] Ivi, 55-9.
[483] *Il.* II, 203-6. Cfr. sull'argomento Arist. *Pol.* 1292 a 13-15.
[484] Cfr. Webster, *Political Interpretations* cit., p. 2.

strinse a perfezionare sempre le armi di difesa e di offesa, sostituendo per esempio lo scudo rotondo di metallo all'amplissimo scudo miceneo e difendendo perciò con schinieri metallici le gambe che la riduzione dello scudo lasciava troppo esposte. Nella Ionia probabilmente si adottò per la prima volta la panoplia, la completa armatura offensiva e difensiva, e col diffondersi fin dalla tarda età micenea dell'uso del ferro se ne rese più facile l'acquisto. Su questi guerrieri bene addestrati e pesantemente armati i re dovevano far conto per vincere, e conveniva che, per non attirarsi le loro ire, evitassero di offenderli, come Agamennone irritò Achille, nella ripartizione del bottino o nell'assegnazione delle terre tolte al nemico. [...] Stretti tutti insieme con i nobili e con gli altri cittadini entro le fortificazioni delle città che si fondavano in paese nemico e che sostituivano campi fortificati come quello degli Achei sotto Troia, erano troppo vicini ai loro sudditi perché il distacco tra essi e i capi delle genti aristocratiche non si rendesse grado grado così lieve che sotto un re debole o inetto non fosse facile l'annullarlo interamente [485].

Nel momento in cui l'epica orale si forma e si unifica, costituendosi nel nucleo del *corpus* omerico a noi noto e nei due carmi di Esiodo, quest'ultimo atto, e cioè la soppressione definitiva del re (o meglio dei re) come forza politica concreta ed operante, doveva essere ancora assai lontano: il paradigma eroico esce sconfitto, sia pure a fatica, nel mondo dei paradigmi passati, e scompare del tutto in quello dei paradigmi divini, che sono un po' la chiave e la regola del mito paradigmatico come tale. Se Achille può resistere a lungo nella sua ira contro Agamennone, Ares, il paradigma divino-eroico, non tenta nemmeno di ribellarsi a Zeus, il paradigma divino-regio; lo fanno Era e Poseidone, ma basta l'intervento di Efesto per placare la prima, e basta la semplice trasmissione della parola di Zeus attraverso Iride per indurre il secondo a desistere dall'insubordinazione [486]. L'ideale monarchico è dunque tanto più forte e più vivacemente invocato quanto più profonda e sotterranea è la crisi dell'istituto regio: si ha la sensazione che i *basilêes* chiedano agli aedi paradigmi «rassicuranti», mediante i quali la supremazia della regalità sulla forza, difesa faticosamente

[485] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 274-5.

[486] Cfr. Thomson, *Eschilo e Atene* cit., p. 105; West, 'La formazione culturale' cit., p. 269.

da Agamennone contro Achille e da Odìsseo contro i giovani itacesi, sia alla fine garantita da Zeus, re senza conflitti di un mondo eterno e come tale non soggetto a rovesciamenti da parte di nuovi e più giovani *àristoi* [487]. Il paradigma divino splende al di sopra dei paradigmi passati, come il paradigma naturale giace al di sotto di essi. Si tratta dei due paradigmi *veri*, esprimenti cioè le più profonde richieste, ma anche le più profonde inquietudini, della classe dominante; e uniti insieme formano il sogno dei re, il mondo dove individualità vuol dire regalità e collettività vuol dire obbedienza. Questo mondo, dove gli uomini scompaiono e il mito è reperibile allo stato puro, è l'incontro, fuori della mediazione storica, della divinità eterna con l'altrettanto eterna natura. Esso esprime l'idea che fuori del tempo e delle vicende temporali il *paradigma individuale di regalità* si incontri col *paradigma collettivo di sudditanza*, e in esso si incastri formando un paradigma mitico eterno e perfetto, garanzia di eternità e di perfezione per le istituzioni vigenti, precorrimento del mondo platonico delle idee [488]. Questo supremo mito paradigmatico è appunto la *monarchia cosmica*.

Il paradigma supremo: la monarchia cosmica

1. Non si tratta di un paradigma prettamente greco: il parallelismo tra Stato e cosmo è presente nella religione egizia [489] (dove spesso le divinità sono i funzionari dello Stato naturale) [490], nella mitologia mesopotamica [491] (che pure concepisce gli dèi come i capi delle province cosmiche) [492], ed è forse desumibile dall'archi-

[487] Cfr. Ferguson, *Utopias* cit., p. 15.

[488] Cfr. Havelock, *Cultura orale* cit., p. 245.

[489] J.A. Wilson, 'L'Egitto', in AA.VV., *La filosofia prima dei Greci. Concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei*, Einaudi, 1963, pp. 45-150, alle pp. 82 sgg.; R. Stanka, *Die politische Philosophie* cit., pp. 15 sgg.

[490] Wilson, op. cit., pp. 109 sgg.

[491] Th. Jacobsen, 'La Mesopotamia', in *La filosofia prima dei Greci* cit., pp. 151-255, pp. 165-81; Stanka, op. cit., pp. 21-31.

[492] Jacobsen, op. cit. pp. 166 sgg.

tettura cittadina nell'impero ittita [493] e nella Creta minoica [494]; in Egitto il re è egli stesso divinizzato [495], e «divinità regali» (*theòi basiléioi*) sono attestate in Persia sotto gli Achemènidi [496], e cioè nel luogo e nel tempo che vedono i re esercitare funzioni giudiziarie anche sulle forze della natura, come Ciro che devia le acque del fiume Ginde per punirlo di avere annegato uno dei suoi cavalli sacri [497], o Serse che fa dare trecento frustate all'Ellesponto per aver distrutto con una tempesta i ponti da lui costruiti [498]. Una derivazione diretta delle teogonie greche dai miti babilonesi contenuti nell'*Enuma Elish* sembra pressoché certa [499]: ma le concezioni orientali, trapiantandosi in territorio greco, subiscono le modificazioni legate alla più volte menzionata politicità dello spirito ellenico. Innanzi tutto il tono e il significato politici si accentuano[500]: le divinità naturali, così importanti in Mesopotamia, perdono quasi tutto il loro peso nel mondo omerico, dove Demétra, Helios, Selene, ecc. rivestono ruoli di secondo piano [501]; in Esiodo invece sono ancora assai rilevanti nell'economia del processo teogonico, ma (a differenza di quanto avviene nelle cosmogonie orientali) precedono le divinità personali e regali [502], svolgendo in tal modo il concetto che la monarchia cosmica, archetipo eterno di quella umana, si è formata a poco a poco, dominando le forze cieche della natura come i re greci hanno gradualmente sottomesso il *laòs*.

Omero ci presenta la monarchia cosmica già costituita: fermo

[493] Schuhl, *Essai* cit., p. 268; Stanka, op. cit., pp. 31-6.

[494] Schuhl, op. cit., pp. 268-9.

[495] Wilson, 'L'Egitto' cit., p. 395.

[496] Herod. III, 65. Cfr. Stanka, op. cit., pp. 36 sgg.

[497] Herod. I, 189.

[498] Herod. VII, 34-35.

[499] Detienne, *Les maîtres* cit., p. 17; West. 'La formazione culturale' cit., p. 271; F. Adorno, 'La «cultura» ionica tra il VII e il VI secolo', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., II, pp. 560-612, alle pp. 561-2.

[500] A.A.T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, I, *Die Gottesstadt der Griechen und Römer*, Tübingen, 1959, p. 152.

[501] Finley, *Il mondo di Odisseo* cit., p. 154.

[502] V. Guazzoni Foà, 'Dalle origini alla chiusura della scuola di Atene' in AA.VV., *Storia del pensiero occidentale*, Marzorati, I, 1974, p. 19.

restando il potere monarchico di Zeus, la sovranità effettiva è stata ripartita tra lo stesso Zeus, che comanda al cielo e all'atmosfera, Poseidone, che ha potere sul mare, e Ade, padrone del sottosuolo, mentre la terra e l'Olimpo restano amministrati in comune [503]. La sovranità di Ade viene ricordata spesso nella *Nékyia*, che sconfina appunto nei paesi del sottosuolo; quella di Poseidone sembra estendersi sotto certi aspetti anche alla terra, e ciò sia per l'attributo di «scuotitor della terra», che mostra come Poseidone determini i terremoti, sia per i suoi interventi nella pianura costiera di Troia provenendo dai palazzi in fondo al mare [504], che sembrano simboleggiare un'inondazione; quanto a Zeus, anche per il suo dominio effettivo parlano gli attributi abituali, come «adunatore di nuvole», «che tuona ampiamente», «che vibra la folgore», «che dà la pioggia», ecc. Non è ben chiaro se sia Zeus o Poseidone il padrone dei venti (tanto il primo [505] quanto il secondo [506] hanno il potere di muoverli) e da quale dei due dipenda l'«amministratore» di essi Eolo, che in effetti ha una certa autonomia, come dimostra allorché dà in prestito a Odìsseo i venti racchiusi in otri [507]. Da Zeus dipendono invece gli astri e il cielo superatmosferico: a lui si rivolge il Sole offeso nella sua proprietà, minacciando di mettersi agli ordini di Ade nel sottosuolo e ottenendo in tal modo giustizia [508]. Nonostante qualche contestazione verbale sull'ampiezza dei domini (come quella già osservata di Poseidone) o sulla possibilità di passare dall'uno all'altro di essi (come nel caso appunto del Sole), la monarchia cosmica di fatto procede senza intoppi: qualche dipendente di Poseidone, come Ino, può intervenire per compassione a mitigare la sua ira [509], ma non si tratta di vera ribellione; e lo stesso Zeus, quando deve sconfinare negli azzurri domini del fratello per punire qualcuno che

[503] *Il.* XV, 189-93.
[504] *Il.* XIII, 20-38.
[505] *Od.* V, 176; XII, 399-411.
[506] *Od.* V, 291-6.
[507] *Od.* X, 1-27.
[508] *Od.* XII, 347-88.
[509] *Od.* V, 333-53.

viaggia su una nave, preferisce usare il fulmine [510]. La lotta tra e-lementi, come quella tra acqua e fuoco che si verifica nel duello tra Efesto e il fiume Xanto [511], è anche possibile: ma si tratta più di un divertimento per gli dèi autorizzato da Zeus che di una seria contesa tra potenze opposte capace di violare l'ordine dell'universo.

2. Vere guerre civili cosmiche, modello naturale di quelle umane, riecheggiano invece nella *Teogonia* esiodea [512], e ciò è logico: Esiodo comincia prima di Omero; la monarchia cosmica è seguita da lui nel suo progressivo formarsi e svilupparsi [513]. All'inizio dei tempi non esiste monarchia perché non esiste vita politica: Abisso, Terra, Cielo, Notte, Etere, Luce, Mare, Oceano, Montagne [514], non sono ancora le province dell'impero olimpico descrittoci da Omero, ma forze apolitiche, asociali, prive di diritti di sovranità ma anche di doveri di obbedienza; e Ciclopi, Ecatònchiri, Erinni, Giganti, Ninfe e Titani [515], pur avendo in più l'antropomorfismo, non portano una più spiccata tendenza organizzativa. I primi enti politici li troviamo tra i figli della Notte: ma si tratta di concetti negativi, come Lotta, Discordie, Illegalità, Discorsi Mentitori e simili [516]; e con la coppia Tifone-Echidna e i suoi discendenti si passa dall'asocialità al terrore [517]. È con Ecate che albeggia finalmente la monarchia cosmica [518], ed è con Crono che compare il nome di re [519]; ma il potere regio senza limitazioni, che Omero tratteggia così vigorosamente per le monarchie paradigmatiche umane, si costituisce in Esiodo per la monarchia cosmica solo dopo

[510] *Od.* V, 131-2; VII, 249-50; XII, 415-7.
[511] *Il.* XXI, 342-82.
[512] Havelock, *Cultura orale* cit., p. 246.
[513] Cfr. Mireaux, *I Greci al tempo di Omero* cit., pp. 21-2; Thomson, *Die Ersten Philosophen* cit., pp. 118 sgg.; Guazzoni Foà, 'Dalle origini' cit., p. 25.
[514] Hes. *Th.* 116-33.
[515] Ivi, 139-210.
[516] Ivi, 225-32.
[517] Ivi, 295-332.
[518] Ivi, 411-52.
[519] Ivi, 462; 476; 486; 491.

la gigantomachia, e cioè dopo la vittoria di Zeus e degli dèi a lui fedeli contro i Titani e contro Tifeo [520]: cominciano allora a nascere le entità politiche positive, come Intelligenza, Diritto, Buon Governo, Giustizia, Pace e soprattutto Memoria, che abbiamo visto all'inizio essere la forza di coesione della società orale. Nelle *Opere e Giorni*, come nei poemi omerici, la monarchia cosmica ha il suo volto definitivo, tanto è vero che (come più tardi in Archiloco) [521] uomini e animali hanno ricevuto da Zeus i loro compiti precisi e distinti [522]. Come nell'*Odissea* [523], come ancor prima nei poemi mesopotamici [524], politica e natura si fondono al punto che la fecondità della seconda è collegata strettamente all'equità della prima, essendo la terra fertile e le greggi prolifiche in proporzione alla giustizia dei re, grazie alla sorveglianza che Zeus esercita sui re tramite i suoi divini ministri, i trentamila immortali preposti a questo preciso e fondamentale ufficio [525].

Natura suddita e Zeus re: questo, come ho detto, il paradigma fondamentale dell'epica. Popolo obbediente e re giusti ma indiscussi: questo l'insegnamento che scaturisce dal paradigma. A ricordare continuamente il nesso analogico tra monarchia cosmica e monarchie umane sta il continuo rapporto che Omero ed Esiodo pongono tra Zeus e i sovrani: dai re «nutriti da Zeus» dell'*Iliade* fino ai trentamila ministri «custodi dei re per ordine di Zeus» menzionati nelle *Opere e giorni*, il riferimento è preciso e insistente. In un mondo di poteri individuali che sempre più si moltiplicano, ma che ancora non riescono a costituirsi coscientemente

[520] Vernant, *Mythe et pensée* cit., pp. 291-2; *Les origines* cit., pp. 104-5; J.H. Oliver, *Demokratia, the Gods and the Free World*, Baltimore, 1960, p. 122; 124.

[521] Fr. 94 D².

[522] Hes. *Op.* 276-9. Cfr. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* cit., p. 47; Ehrhardt, *Politische Metaphysik* cit., p. 17; West, 'La formazione culturale' cit., p. 269.

[523] XIX, 107-14. Cfr. Finley, *Il mondo di Odisseo* cit.; G. Germain, *Genèse de l'Odyssée*, Paris, 1954, pp. 185-7; P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966, p. 72.

[524] Jacobsen, 'La Mesopotamia' cit., pp. 232-5; Vernant, *Les origines* cit., pp. 106-7; Walcot, l. cit.

[525] Hes. *Op.* 225-55. Cfr. Walcot, op. cit., pp. 72-3.

in un potere collettivo, la monarchia cosmica esprime bene gli ideali di una classe aristocratica ancora convinta di essere una somma di re e non un ceto di nobili: gli dèi attaccati ai loro privilegi e alle loro sfere d'influenza non contestano seriamente il potere unico, come i re decisi a difendere e ad espandere la propria singola giurisdizione ricordano volentieri l'ormai fantomatico *wanax* miceneo, col quale ognuno di loro sogna di tornare un giorno a identificarsi. Ciò che voglio qui ribadire è che potere e collettività (ampia o ristretta che sia) ancora non coincidono, o non sanno di poter coincidere: *di fatto* l'aristocrazia già esiste, ma il *concetto* di aristocrazia come corpo politico solidale è ancora restio a penetrare nelle menti dei Basilidi abbarbicati al passato.

Capitolo quarto

LA GRECITÀ PENINSULARE: DIVORZIO TRA NUME E CITTÀ

La scoperta del potere collettivo

1. Non è mia intenzione analizzare la complessa evoluzione che portò la società greca dalla monarchia micenea, o anche soltanto dal regno multiplo dell'età epica, fino alla «società di eguali» di tipo spartano: rimando, per i problemi connessi con tale processo, all'ottima sintesi di Ettore Lepore nel primo volume di *Storia e civiltà dei Greci* [1] e alle opere da lui menzionate. Ciò che in questa sede va seguito è la crisi dei valori, che toccò il suo culmine tra la fine del VII e gli inizi del VI secolo [2] e che creò nella mentalità dei Greci arcaici un abbinamento inesistente nell'epica, quello tra collettività e potere. I concetti di magistratura collegiale, di gruppo dirigente, di potere collettivo, potevano, come abbiamo osservato, *esistere di fatto* nell'età in cui l'epica fiorisce, ma non erano sentiti né come esistenti né come validi a livello di coscienza collettiva: ogni membro di un collegio di *basilêes* credeva di farne parte per i suoi meriti personali o al massimo familiari; e le famiglie «nuove», i guerrieri distintisi nel nuovo tipo di guerra, aspiravano, sì, ad affiancarsi alla «vecchia» aristocrazia basilide, ma *uti singuli* e non come corpi sociali più vasti dei precedenti. Il trapasso dall'aristocrazia regia omerica all'aristocrazia del *ghènos* e della falange oplitica è già cominciato nel momento culminante dell'epi-

[1] E. Lepore, 'Città-stato e movimenti coloniali: struttura economica e dinamica sociale', in AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci*, I, Bompiani, 1978, pp. 183-253.

[2] J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, pp. 62-3.

ca [3], ma prende coscienza di sé a livello ideale forse un secolo più tardi, e comunque in un momento in cui l'epica si è già costituita quasi interamente nella forma che è pervenuta fino a noi: il corpo sociale, il *dêmos* attivo che prende il posto del passivo *laòs* omerico [4], si riflette nella poesia quando gli dèi e gli eroi del potere individualizzato cominciano a perdere la loro valenza paradigmatica, trasformandosi in puri fantasmi del passato inadeguati a formare le generazioni di una diversa organizzazione sociale. Senofane non criticherà un'educazione viva, ma seppellirà una tradizione di valori da tempo morta, anche se religiosamente rispettata.

Il primo passo verso la coscienza di un potere sovrapersonale avviene a livello di diritto familiare, il secondo a rimorchio di evoluzioni della tecnica militare. Per il primo rivolgimento mi affido alle efficaci parole del già citato Lepore:

La natura personale e prestatale della comunità omerica è stata già da altri sottolineata e definita. [...] Il conformarsi al potere di un monarca del popolo e del territorio resterà retaggio dei vecchi *ethne*, sopravviverà, in forme che risentono anch'esse del consolidamento di un potere di gruppo, di una concezione familiare e oligarchica di esso, nelle varie diarchie (e forse anche nella stessa Sparta). Ma non potrà ormai ignorare la comunità cittadina che conosce una gestione collettiva del potere, anche se questa si incarna primitivamente nei *basilêes*, immagine generalizzata della precedente figura monarchica. Quella, mentre tende a scomparire di fronte al magistrato o alla magistratura che regge in nome della comunità (*archon*, *àrchontes*), segna in un primo tempo delle sue stesse prerogative sacrali un certo tipo di aristocrazia che viene fiorendo, anche se questa sacralità già sembra trascendere l'individuo o il gruppo che ne venga ancora investito. [...] Comprendere che cosa nella Grecia arcaica sia «lo stato aristocratico», significa oggi dunque non

[3] G. De Sanctis, *Storia dei Greci dalle origini alla fine del secolo V*, La Nuova Italia, 1961^{6}, I, pp. 223-4; A. Mele, 'Elementi formativi degli «ethne» greci e assetti politico-sociali', in *Storia e civiltà dei Greci*, vol. cit., pp. 25-72, alla p. 69.

[4] M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, p. 99; Mele, 'Elementi formativi' cit., pp. 71-2; Lepore, 'Città-stato' cit., p. 213.

più tanto insistere sulla caduta della monarchia, del resto già riconosciuta in declino nell'età omerica, e sulla evoluzione costituzionale (e sociale) della città, quanto appunto sul rapporto tra lo sviluppo economico-sociale della *polis* e i mutamenti nella posizione e funzione delle strutture di parentela [...] L'esito di questo processo [...] approda alla crescita distinta dalla matrice tradizionale originaria di due forme di organizzazione, di due fenomeni separati con funzioni diverse: le fratrie come parte del nuovo contesto «politico» e sociale della nascente comunità, con le strutture ad esse relative delle tribù e delle trittie, e con tutte le altre suddivisioni «corporate» parallele, o associazioni più o meno ufficiali da essa emergenti; i *gene* che, al di là di soggiacenti strutture di parentela e unità familiare (*òikoi*), vengono a rappresentare insieme la nuova differenziazione in atto tra nobili e non nobili, e la nuova espressione funzionale del potere [5].

La seconda svolta è stata indicata molto chiaramente da Jean-Pierre Vernant e da Marcel Detienne, e mi affiderò, per tratteggiarla, al testo del primo, senza peraltro voler sottovalutare la presentazione del secondo:

Lo spirito di *agòn* che anima i *ghénē* nobiliari si manifesta in tutti i settori. Alla guerra innanzi tutto: la tecnica del carro è scomparsa con tutto ciò che essa implicava di centralizzazione politica e amministrativa; ma il cavallo non le è da meno nell'assicurare al suo possessore una qualificazione guerriera eccezionale; gli *Hippeis*, gli *Hippobotai* definiscono una *élite* militare e nello stesso tempo un'aristocrazia terriera; l'immagine del cavaliere riunisce insieme il valore in combattimento, la magnificenza della nascita, la ricchezza fondiaria e la partecipazione di diritto alla vita politica. In secondo luogo sul piano religioso: ogni *ghénos* si dichiara maestro di certi riti, possessore di formule, di narrazioni segrete, di simboli divini particolarmente efficaci, che conferiscono loro poteri e titoli di comando. Tutto il settore del «pre-diritto», infine, che governa le relazioni tra famiglie, costituisce esso stesso una specie di *agòn*, un combattimento codificato e regolato nel quale si affrontano dei gruppi, una prova di forza tra *ghénē* paragonabile a quella che mette alle prese gli atleti nel corso dei Giochi. E la politica a sua volta prende forma di *agòn*: una giostra oratoria, un combattimento di argomenti il cui teatro è l'*agorà*, piazza pubblica, luogo di riunione prima di essere un mercato.

[5] Lepore, op. cit., pp. 183-7.

Quelli che si affrontano mediante la parola, che oppongono discorso a discorso, formano in questa società gerarchizzata un gruppo di eguali. [...] Questo spirito egualitario nel seno stesso di una concezione agonistica della vita sociale è uno dei tratti che segnano la mentalità dell'aristocrazia guerriera in Grecia e che contribuiscono a dare alla nozione di potere un contenuto nuovo. L'*arché* non potrebbe più essere la proprietà esclusiva di chicchesia; lo Stato è precisamente ciò che si è spogliato di ogni carattere privato, particolare; ciò che, sfuggendo alla giurisdizione dei *ghénē*, appare già come la cosa di tutti [6].

Il processo di livellamento, nel suo avanzare dalla schiera militare all'assemblea cittadina, si completa con la riforma oplitica, e cioè col passaggio dal predominio della squadra di cavalieri a quello della falange di fanti; ed è ancor oggi la parola di Gaetano De Sanctis a dipingerci questo ultimo passo verso il collettivismo con inimitabile efficacia:

Gl'insuccessi esterni indebolivano la classe dominante e facevano sentire la necessità d'un riordinamento delle forze armate. Questo riordinamento non poteva farsi che adottando in pieno la tattica oplitica, la quale nel corso del secolo VII s'era introdotta nella Ionia e nel Peloponneso. La vittoria non dipendeva più dal valore individuale di pochi guerrieri meglio armati che combattevano nella prima fila seguiti dal codazzo dei loro clienti, sì dalla tenace resistenza degli opliti provvisti di panoplia, stretti gli uni agli altri in una linea in cui gli scudi si serravano agli scudi, irta di lance sporgenti verso il nemico, salda come un muro contro gli assalti dei più prodi guerrieri che l'affrontassero a piedi o a cavallo, terribile come un ariete quando sorretta e sospinta dalle linee successive degli armati di scudo prementi da tergo si precipitava sul nemico. Ma fondamento di questa tattica era il consenso dei combattenti che desse alla falange una volontà, anzi un'anima sola. Ora a tale consenso si richiedeva che tutti quelli i quali erano capaci di procacciarsi una panoplia, cioè tutti i proprietari grandi e piccoli, si sentissero solidali. L'adozione di una tale tattica dunque non era possibile senza che al governo aristocratico, ossia al prepotere delle famiglie nobili, si sosti-

[6] Vernant, *Les origines* cit., pp. 37-8; cfr. pp. 40-1 e Detienne, *Les maîtres de vérité* cit., pp. 98-9. Sulla trasformazione dell'agorà da raduno militare a luogo di assemblea e di mercato, si vedano R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, pp. 280-1, e Lepore, 'Città-stato' cit., p. 196.

tuisse quello che i Greci chiamarono un governo timocratico, un governo basato sul censo, che assicurasse la pienezza dei diritti politici a quanti possedevano il censo necessario per procurarsi la panoplia a proprie spese [7].

2. Nel sesto secolo, quando tutti questi passi si sono compiuti, quando i *ghénē* in competizione si sono fusi sempre più strettamente in un'aristocrazia unica, quando di contro all'aristocrazia unitaria si erge sempre più perentoria una classe di proprietari e di commercianti, quando alle spalle delle due classi in lotta comincia a prendere forma sempre più precisa il sogno democratico, possiamo dire che gli ideali omerici si sono capovolti: i re sono stati ridotti a ombre sacerdotali dalla rivoluzione dei rapporti familiari, gli eroi sono stati spersonalizzati e collettivizzati nell'eroe unico, che è la falange; e, insomma, da un lato l'individuo ha perso il potere, dall'altra la collettività, ampia o ristretta che sia, lo ha preso saldamente in mano. Il paradigma mitico che l'epica ci aveva offerto è ormai privo di senso: le oligarchie e le magistrature verso le quali la paideia delle classi dominanti indirizza i fanciulli non somigliano più né ad Agamennone, né ad Achille, né allo stesso Zeus; il paradigma eroico, il paradigma regio, soprattutto il paradigma divino, individuali ed egoistici come sono, hanno perso la loro utilizzabilità e il loro significato intrinseco. Il mondo omerico diventa poesia pura e, se ancora educa la Grecia, la educa al bello, non al giusto: Senofane e Platone lo sanno bene, ognuno nella sua epoca. Omero ed Esiodo non hanno più da offrire che miti catartici, liberatorii, piacevoli: paradigmi educativi ne dànno ben pochi, e molto generici, come la lode del valore in battaglia e della saggezza in consiglio; e si tratta comunque di paradigmi *eterni*, validi per i Greci del sesto secolo come possono essere validi oggi per i Tedeschi o i Francesi del ventesimo. In effetti, come osservò Nestle [8], già gli inni omerici danno inizio alla parodia dei miti epici: di serio hanno l'invocazione, non la narrazione. Più tardi l'orfismo comincia la critica sistematica di quegli stessi mi-

[7] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 475-6.
[8] W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, p. 56.

ti [9], inutilizzabili nell'ambito della sua particolare paideia, e alla religione del mito si sostituisce gradualmente la religione della purificazione introdotta da Epimenide [10]: la paideia politica ha bisogno di riti, non di favole. Legati strettamente al personaggio regio, i miti di tipo epico scandiscono a mo' di marcia funebre il suo progressivo affievolirsi, la sua perdita di funzioni e di potere [11]; identificano ancora ciò che resta del re col dio locale [12], avvilendo l'epopea in piccoli misteri celebrati da confraternite sempre più ristrette; tentano forse, come ad Olimpia, di far risorgere con Zeus il ricordo della monarchia scomparsa [13]. Ma l'ideale non può far rivivere il reale: i re dormono nelle tombe del ricordo, gli dèi omerici sono ormai i paradigmi di ombre.

Ai miti epici si sostituiscono nuovi e più idonei paradigmi? Gli dèi dominanti dall'alto dell'Olimpo omerico trovano degni sostituti in un diverso Olimpo? È qui che il discorso generico, per quanto ci riguarda, si esaurisce definitivamente. Su queste domande la strada del discorso sul paradigma mitico si biforca, e forse addirittura si tripartisce: lasciando per ora da parte l'Attica, sulla quale torneremo abbondantemente, la Grecia vera e propria, la penisola greca, si incammina per una strada, mentre la grecità periferica, il mondo dei Greci d'Asia, d'Italia e di Sicilia, ne imbocca una assai diversa. Dato che la via che ci interessa è la seconda, dovremo prima, per ristabilire le distanze, seguire brevemente la prima, che è quella della religiosità politica sganciata dal paradigma mitico e dal suo tipico mondo ideale.

La città paradigma a se stessa

1. Aristocrazia e timocrazia, e cioè le nuove esemplificazioni del potere collettivo, si affermano nella madrepatria greca in forme

[9] S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Laterza, 1966, pp. 26-7.

[10] Nestle, *Vom Mythos zum Logos* cit., p. 59; Vernant, *Les origines* cit., pp. 62 e 69-71.

[11] Vernant, op. cit., pp. 33-6.

[12] V. Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci*, La Nuova Italia, 1967, pp. 24-5.

[13] J.H. Oliver, *Demokratia, the Gods and the Free World*, Baltimore, 1960, p. 129.

assai più semplici che in Asia e in occidente: i Bacchiadi di Corinto [14], le aristocrazie equestri (legate cioè all'allevamento dei cavalli da utilizzare in guerra) di Mégara [15] e di Sicione [16], i latifondisti della Beozia [17], la consorteria dell'acropoli di Corcira [18], conservano, pur nella diversità di luoghi e di situazioni, un certo comune stampo; e il luogo dove questo stampo si rivelà più netto e più originale, in quanto portato alle sue estreme conseguenze, è certamente Sparta [19], se è vero che in epoche diverse Erodoto [20],

[14] HEROD. V, 92; THUC. I, 41; DIODOR. VII, fr. 9,6; STRAB. VIII, 20, 378; PAUS. II, 4,4. Sui Bacchiadi si vedano: G. Busolt-H. Swoboda, *Griechische Staatskunde*, München, 1926, I, p. 347, n. 3; L. Gernet, 'Les nobles dans la Grèce antique', *Annales d'Histoire économique et sociale*, 1938, pp. 36-43 (cito da Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 333 sgg., alla p. 338); De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., p. 442; E. Will, *Korinthiaca*, Paris, 1955, pp. 296 sgg.; J. Hasebroek, *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Persezeit*, Hildesheim, 1966², p. 80; M. Broadbent, *Studies in Greek Genealogy*, Leiden, 1968, pp. 39 sgg.; Lepore, 'Città-stato' cit., pp. 193, 198-200, 208, 242.

[15] Cfr. Lepore, op. cit., p. 208.

[16] Sulle vicende dell'aristocrazia a Sicione si veda HEROD. V, 67-68; e cfr. A. Gitti, 'Clistene di Sicione e le sue riforme', *Memorie della R. Accademia dei Lincei*, Classe di scienze morali storiche e filologiche, 1929, pp. 607 sgg.; Lepore, l. cit.; L. Braccesi, 'Le tirannidi e gli sviluppi politici ed economico-sociali', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., II, pp. 329-82, alla p. 362.

[17] Cfr. Busolt-Swoboda, op. cit., p. 137; Hasebroek, op. cit., pp. 33 sgg.; A. Andrewes, *Greek Society*, Harmondsworth, 1971, pp. 101 e 107; S.C. Humphreys, '«Trascendence» and Intellectual Roles: the Ancient Greek Case', *Daedalus*, 1975, pp. 91-118, alle pp. 95-6; Lepore, op. cit., pp. 210-1.

[18] THUC. III, 72,3. Cfr. Lepore, op. cit., p. 208.

[19] Nella vasta letteratura sulla costituzione e sulla società di Sparta, vorrei segnalare come particolarmente interessanti agli effetti dei problemi qui trattati: De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 484-500; Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci* cit., pp. 80-1; N.G.L. Hammond, 'The Lycurgean Reform of Sparta', *The Journal of Hellenic Studies*, 1950, pp. 42-64; M.I. Finley, 'Sparta', in AA.VV., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 1968, pp. 143-60; W.G. Forrest, *Storia di Sparta*, Laterza, 1970; M. Austin-P. Vidal Naquet, *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, 1972, pp. 96-108; Cl. Mossé, 'Sparte archaïque', *La parola del passato*, 1973, pp. 7-20; Lepore, op. cit., pp. 198-9, 211-4, 224-5.

[20] I, 65-66. Cfr. D.W. Prakken, 'Herodotus and the Spartan King Lists', *Transactions of the American Philological Association*, 1940, pp. 460 sgg.

Aristotele [21] e Plutarco [22] avvertirono l'esigenza di descriverci minutamente la costituzione di questa città, quasi che essa, pur realmente esistente, fosse il paradigma ideale delle altre presenti nelle terre circostanti (e una Sparta ideale è stato generalmente considerato lo Stato mitico della *Repubblica* platonica). Non è certo questo il luogo per una descrizione anche sommaria della costituzione risultante dalle «retre» spartane, siano esse o meno opera del mitico Licurgo: tutti i libri di storia greca vi si dilungano ampiamente. Resta il fatto incontestabile che l'*apella* lacedemone, la «società di eguali» tra gli Spartiati, è l'antitesi puntuale delle beghe personali tra re ed eroi che caratterizzavano le assemblee omeriche: ogni connotazione personale vi è minuziosamente cancellata, e i padroni stessi sono in fondo tanti schiavi della comunità che tutti insieme compongono, ridiventando padroni solo se visti dal di fuori, con gli occhi degli Iloti e dei Messeni sottomessi in guerra. Un solo secolo, al più un secolo e mezzo, è stato sufficiente per capovolgere gli ideali educativi: dal sacrificio di tutti per l'onore di uno, quale è in ultima analisi l'ira di Achille, al sacrificio di ognuno per la salvezza di tutti, che è il primo e più solido principio della paideia spartana. Mégara, Argo, Corinto, sono certamente attenuazioni del principio; ma proprio per questo sono anche attestazioni del carattere paradigmatico di esso. Il mondo della Grecia peninsulare arcaica non ha bisogno di paradigmi mitici perché ha un paradigma reale: Sparta, l'eroe collettivo, la città il cui re vero è (come canterà un giorno Pindaro) la legge stessa [23]. Non è un caso che agli occhi di Ciro Sparta sia, come abbiamo osservato

[21] *Pol.* II, 9. Cfr. Lepore, op. cit., p. 198, n. 42.

[22] *Lyc.* 5-29. Cfr. Busolt-Swoboda, op. cit., pp. 42 sgg.; H.T. Wade-Gery, 'The Spartan Rhetra in Plutarch, Lycurgus VI', *Classical Quarterly*, 1944, pp. 115-26.

[23] Sul concetto di *despòtēs nòmos* a Sparta si veda il discorso di Demarato in Herod. VII, 104; e cfr. G. Vlastos, 'Isonomia', *American Journal of Philology*, 1953, pp. 337-66, alla p. 351. Sul *nòmos basiléus* in Pindaro e sui suoi precedenti, cfr. M. Gigante, *Nomos Basileus*, Napoli, 1956. Sul rapporto tra il fr. 169 Sch. di Pindaro e il fr. 53 di Eraclito (*pòlemos basiléus*): F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel, 1945, p. 68; Gigante, op. cit., pp. 50-5.

altrove, la città greca tipica, che ha al suo centro l'agorà [24]: l'Ellade guarda a Sparta come al suo proprio paradigma; e Sparta, dal canto suo, usa come paradigma se stessa.

È questa la ragione per cui la poesia che ci viene dalla Grecia peninsulare (dalla quale escludiamo per ora, come ho già precisato, Atene e l'Attica) è così povera di miti. La lirica politica non può dare, in queste terre, altro che esortazioni di spirito aristocratico: perfino Pindaro, quando si rivolge ai cittadini di Corinto, nella tredicesima *Olimpica*, «enfatizza l'alto valore etico del 'buon ordine' politico fondato sulla parità di potere dei singoli membri dell'oligarchia, pronto a respingere atti di dismisura e di *hybris*» [25]. Ma l'educazione politica aristocratica non è compito specifico della lirica corale, che come vedremo si rivolge a diversi committenti: assai prima di Pindaro quel compito viene svolto con estrema serietà da Tirteo a Sparta e da Teognide a Mégara [26].

2. Il mito paradigmatico sembra far capolino nel frammento 2 di Tirteo: vi si dice che «lo stesso figlio di Crono, marito di Era dalla bella corona, Zeus, diede questa città agli Eraclidi» [27]. Ma il riavvicinamento tra modello divino e modello umano non deve trarre in inganno: è Sparta, non Zeus, il paradigma; e il mito fa da puntello alla realtà nobilitandone l'origine, non da esempio che la trascenda e che la attiri a sé. La profonda differenza tra il paradigma ideale omerico e il paradigma reale tirtaico è stata colta da

[24] HEROD. I, 153.

[25] B. Gentili, 'Aspetti del rapporto poeta, committente, uditorio nella lirica corale greca', *Studi urbinati*, 1965, pp. 70-88, alla p. 85.

[26] Per la tecnica e le finalità dei carmi tirtaici e teognidei, si veda B. Gentili, 'Lirica arcaica e tardo arcaica', in AA.VV., *Introduzione allo studio della cultura classica*, I, Marzorati, 1972, pp. 57-105, alla p. 67; 'Storicità della lirica greca', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., II, pp. 383-461, alla p. 405.

[27] Si vedano in proposito: W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, La Nuova Italia, 1959², p. 187; C. Prato, 'Tirteo 8, 15 sgg. D.', *Quaderni Urbinati di cultura classica*, N. 2, 1966, pp. 115-9, alla p. 116.

più di un autore; e potremmo citare il commento di Werner Jaeger al frammento 9:

> Nell'apostrofe esortativa si esprime chiaramente il carattere educativo dell'elegia. Questa lo ha in comune con l'epos, solo che nell'elegia [...] esso diviene azione parenetica consapevole e diretta su un determinato ascoltatore. Il contenuto mitico dell'epos si svolge in un mondo ideale; l'apostrofe dell'elegia a persone reali ci trasporta nell'ambiente reale del poeta. [...] Tirteo non solo poté togliere da Omero il materiale linguistico, parole singole e locuzioni, a volte anche interi emistichi, ma nelle descrizioni di battaglie dell'*Iliade* egli trovava inoltre già preformato il modello di discorsi interi, atti a spronare una schiera di guerrieri al supremo ardimento e alla resistenza tenace nel pericolo. Bastava staccare tali parentesi dallo sfondo mitico che avevano nell'epos, trasportandole nel vivo presente. [...] Bastava che l'ethos possente, che vi spira, scendesse dalla scena ideale d'Omero nella realtà guerriera dell'epoca delle guerre messeniche, ed ecco creata l'elegia di Tirteo [28].

Anche per Gaetano De Sanctis il paradigma tirtaico non è l'astrattezza mitica degli dèi e degli eroi antichi, ma la viva presenza della falange oplitica spartana:

> Tirteo fiorisce nel periodo in cui Sparta, appropriandosi l'ordinamento oplitico che già aveva fatto le sue prove in Ionia, si armava per la grande politica di conquista e d'egemonia. Testimonianze dell'antica tattica, quando si combatteva in ordine sparso e gli arcieri si accovacciavano sotto la protezione dello scudo torreggiante dei guerrieri gravemente armati, e quando questi, scagliata la lancia, si chinavano a raccogliere sassi per gettarli contro il nemico, non mancano nelle sue poesie (e poco importa qui se si tratti di cose veramente vedute da Tirteo o di reminiscenze poetiche o anche di carmi inseriti arbitrariamente fra i versi di lui), ma l'immagine che predomina è quella delle falangi degli opliti che stretti fra loro, solidali, son pronti ad affrontare la morte, avendo care le nere Parche come i raggi del sole. [...] Già Omero aveva celebrato, specialmente a proposito di Ettore, i difensori della patria, ma qui la patria è la città, cioè la comunanza dei cittadini tra loro solidali per la vita e per la morte. E la virtù guerriera che qui si esalta non è quella del principe a tutti superiore per armi come per coraggio, sì la

[28] Jaeger, op. cit., pp. 178-9.

virtù del cittadino che, armato come gli altri, compie, al pari degli altri rimanendo al suo posto, il proprio dovere di soldato [29].

Il giudizio di uno storico dell'educazione come Jaeger viene dunque a combaciare con quello di uno storico delle istituzioni come De Sanctis; ed entrambi trovano conforto nella consonanza con uno storico della letteratura antica del calibro di Bruno Gentili:

> La «virtù» (*aretē*) tirtaica ha premesse storiche molto diverse da quella omerica, anche se ha come base comune una concezione eroico-agonale dell'agire dell'uomo. Ha dietro di sé l'esperienza della lunga guerra messenica per il possesso di un territorio di vitale importanza per l'economia di Sparta e insieme la monolitica società spartana che imponeva la totale dedizione del singolo all'interesse della comunità. [...] L'eroismo omerico dei canti più antichi ha una sua ragione essenzialmente individualistica, nasce dal sentimento dell'onore e dal desiderio di gloria. In Tirteo esso trascende i valori agonali, ha come presupposto una ragione etico-comunitaria: l'ideale della *pòlis* [30].

Zeus compare, un secolo più tardi, anche nell'altro poeta dell'aristocrazia peninsulare, e cioè in Teognide, ma dalla menzione è scomparsa ogni traccia di mito, e la divinità suprema è oggetto di invocazione per il bene della città, non di narrazione esemplare per l'imitazione dei migliori cittadini: qui, nella silloge teognidea [31], ogni legame col mondo omerico dei paradigmi mitici è de-

[29] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 354-5. Sul modello oplitico in Tirteo, cfr. H.L. Lorimer, 'The Hoplite Phalanx with Special Reference to the Poems of Archilochus and Tirtaeus', *Annals of the British School of Athen*, 1947, pp. 76-138.

[30] B. Gentili in G. Perrotta e B. Gentili, *Polinnia. Poesia greca arcaica*, D'Anna, 1965², p. 11. Per il significato politico della poesia di Tirteo si vedano anche: R. Stanka, *Die politische Philosophie des Altertums*, Wien-Köln, 1951, pp. 91-2; C. Prato, *Tirteo*, Ed. Ateneo, 1968, passim; Gentili, 'Lirica greca arcaica' cit., p. 76.

[31] Per le questioni connesse con la silloge e col carattere teognideo dei carmi che la compongono, rinvio a: E. Harrison, *Studies in Theognis*, Cambridge, 1902; T. Hudson-Williams, *The Elegies of Theognis and other Elegies included in The Theognidean Sylloge*, London, 1910; F. Jacoby, 'Theognis', *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1931,

finitivamente reciso. Non è superfluo ricordare che la situazione dell'aristocrazia nella Mégara di Teognide è assai diversa da quella riscontrabile nella Sparta di Tirteo: la poesia non esprime gli ideali di un'aristocrazia saldamente al potere, identificantesi con la città stessa, ma di un'aristocrazia minacciata da sedizioni, contaminata da matrimoni misti, e forse anche (come potrebbe ipotizzare chi paragonasse certi passi aristotelici [32] con certi versi teognidei che sembrano scritti dall'esilio [33]) temporaneamente espulsa da moti popolari o da tiranni appoggiati dal *dêmos*. Ne emerge una lirica aristocratica assai differente da quella tirtaica, perché il paradigma non è più la realtà organica e compatta della città perfetta (Sparta), ma una classe cittadina identica col bene (la nobiltà) contrapposta a un'altra classe che incarna il male dilagante (la borghesia, l'aristocrazia del denaro e non del sangue). È più o meno il quadro che ci viene descritto da Giovanni Cerri:

Non c'è dubbio che in molti passi della silloge teognidea *agathòi-esthlòi* e *kakòi-deilòi* finiscano per indicare in blocco due diverse classi sociali in lotta fra di loro, gli aristocratici e i non aristocratici in ascesa economica e politica. Così è quando Cirno viene esortato a frequentare gli *agathòi*, di cui grande è la potenza, e ad evitare la compagnia dei *kakòi* (vv. 27-38); quando Teognide, dopo aver espresso il timore che la città cada in potere di un tiranno (evidentemente portatore degli interessi delle classi subalterne), proclama che gli *agathòi* mai mandarono in rovina una città (vv. 39-52); nello stesso modo è indicata in blocco una classe sociale, quando il poeta si rammarica che si improvvisino *agathòi* quelli che fino a poco prima vestivano pelli di capra e vivevano fuori della città (vv. 53-68). Altri esempi possono essere addotti: dire che è male che un *agathòs* sposi, per desiderio di ricchezza, la figlia di un *kakòs* (vv. 183-196); che è spiacevole frequentare gli *agathòi* quando si

pp. 88 sgg.; J. Kroll, 'Theognis-Interpretationen', *Philologus*, Supplb. 29, 1936, pp. 218 sgg.; J. Carrière, *Théognis de Mégare. Etude sur le recueil élégiaque attribué à ce poète*, Paris, 1948; A. Peretti, *Teognide nella tradizione gnomologica*, Pisa, 1953; B.A. van Groningen, *Théognis*, Amsterdam, 1966; G. Cerri, 'La terminologia sociopolitica di Teognide, I, L'opposizione semantica tra agathòs-esthlòs e kakòs-deilòs', *Quaderni Urbinati*, N. 6, 1968, pp. 7 sgg.

[32] Arist. *Pol.* 1300 a 17-19; 1302 b 30-31; 1304 b 34-39.

[33] Theogn. 783-8; 1197-1202.

è caduti in miseria (vv. 667-682); che gli *agathòi* sono in esilio e la città è in potere dei *kakòi* (vv. 891-894); dire queste cose significa riferirsi chiaramente all'esistenza di due classi sociali ben precise [34].

Ma, a parte la diversa situazione storica, basta riavvicinare gli ideali teognidei a quelli omerici per toccare con mano l'analogia di fondo fra Tirteo e Teognide, fra il settimo e il sesto secolo, fra Sparta (paradigma costante, adombrato da Teognide nell'idea che i nobili non hanno mai mandato in rovina una città) e la meno illustre Mégara. Lasciamo nuovamente a Cerri il compito di lumeggiare questa svolta della lirica rispetto all'epica:

Come nell'*Iliade*, anche in Teognide la qualifica di *agathòs-esthlòs* esprime l'adeguarsi dell'individuo all'ideale di vita aristocratico e costituisce, quindi, la lode più ambita. Ma questo ideale è profondamente cambiato dai tempi omerici al VI secolo a.C.: l'etica aristocratica si è evoluta da uno sfrenato individualismo ad una viva coscienza del dovere sociale, che per essa è soprattutto rispetto dei costumi e dell'ordinamento giuridico, su cui si fonda il predominio politico dei nobili, fonte di pace e di benessere per i cittadini. Nell'*Iliade*, *agathòs-esthlòs* significa «forte», «capace», in un significato del tutto amorale; in Teognide invece tale è soltanto chi subordina i propri impulsi egoistici alla severa disciplina etica della classe aristocratica: del significato omerico premorale nella silloge non c'è traccia [35].

Se ricapitoliamo l'intera questione dal nostro particolare punto di vista, i fatti che ci interessano sono due:

a) La grecità peninsulare postomerica concorda con l'epica nell'identificazione tra paradigma mitico e paradigma individuale: non concepisce insomma altro paradigma mitico che quelli omerici del re, dell'eroe e soprattutto della divinità.

b) Essendosi la situazione modificata fino a non lasciare più spazio ai paradigmi individuali, il paradigma mitico, il concetto di «uomo simile a un dio», è definitivamente scomparso.

[34] Cerri, 'La terminologia' cit., pp. 25-6.

[35] Ivi, pp. 28-9. Sul significato politico dei carmi teognidei si vedano anche: Stanka, *Die politische Philosophie* cit., pp. 90-1; B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim, 1965, pp. 64 sgg.

Non è che il paradigma passato dei poemi omerici sia del tutto dimenticato: l'origine divina di Sparta in Tirteo, le glorie passate dell'aristocrazia in Teognide, chiaramente lo riecheggiano. La differenza di fondo è che, quando di passato si tratta, il poeta allude al passato ben noto della sua città, o forse di Sparta che è la città delle città, e non certo ad un passato idealizzato e trasformato in paradigma leggendario come sono la Micene, la Troia e la Creta di Omero. Per quanto poi concerne Sparta, essa è il paradigma sempre presente, immutabile come le sue tradizioni «licurgiche», immobile sulla sua acropoli difesa dai petti degli Spartiati come immobile era il passato leggendario del verso epico [36]. Sparta vista da Tirteo non ha paradigmi mitici perché è paradigma a se stessa; Mégara vista da Teognide non ha paradigmi mitici perché la Mégara che i più vecchi ricordano e la Sparta che anche i più giovani conoscono hanno sufficiente forza paradigmatica, in quanto realtà, per eliminare l'esigenza di paradigmi costruiti *ad usum delphini*. La città senza paradigmi mitici è la città sicura delle proprie istituzioni o di quelle del modello spartano. È la città che ha sotto gli occhi un paradigma collettivo reale così convincente e immediatamente educativo, da non avere bisogno di aggiungervi un paradigma collettivo ideale. È, insomma, la città che sente deboli ed effimere le due grandi minacce portate dai nuovi tempi allo Stato aristocratico: la tirannide, rara ed instabile nella Grecia centrale, e la democrazia, ancora assai nebulosa e velleitaria in tutta l'Ellade e principalmente in quella che sente Sparta vicina e vigile. La città senza paradigmi mitici è in ultima analisi la città che trova ancora nella propria realtà una sufficiente valenza paradigmatica.

Il nume apolide

1. Che la divinità esclusa dalle funzioni paradigmatiche si rivalga assumendo funzioni propiziatorie e catartiche, trasformandosi

[36] Su Sparta come paradigma si veda il capitolo «The Mirage of Sparta» in J. Ferguson, *Utopias of the Classical World*, Ithaca, 1975, pp. 29-39.

da divinità esemplare in divinità protettrice, è stato già messo in evidenza. Si tratta ora di mostrare come lo spezzarsi del nesso tra città e nume nella Grecia peninsulare apra alla divinità nuove strade al di fuori e al di sopra della singola città, creando una religione panellenica, se non addirittura superellenica.

Il concetto di panellenicità era impensabile prima del VII secolo: in Omero Danai, Argivi, Achei sono concetti ancora legati a particolari regioni dell'Ellade e piuttosto lontani da un'estensione a tutto il mondo di lingua greca [37]; «*Hellàs*», d'altro lato, è espressione connessa con alcune località dell'Epiro e della Tessaglia [38], e il nome «*Héllēnes*» contrassegna un piccolo gruppo di Achei [39]. L'estendersi di queste denominazioni a tutta la Grecia nel VII secolo coincide con la presa di coscienza, da parte dei Greci, dell'esistenza di tradizioni «panelleniche» [40]; e di pari passo con tale presa di coscienza cammina la nascita di istituzioni panelleniche, principalmente religiose [41]. Per il potente tramite dei poemi omerici e della loro sempre più ampia diffusione, gli dèi ionici mettono radici nel continente europeo, spesso fondendosi con culti locali, e dai loro nuovi insediamenti attraggono l'intera grecità, diventando le divinità dell'intera Ellade [42]: così è per Poseidone sull'Istmo, per Zeus a Olimpia e per Apollo a Delfo [43], ai quali erano dedicati i grandi giochi panellenici [44], e ai quali fu anche ri-

[37] Mele, 'Elementi formativi' cit., pp. 26-33. Cfr., per questa terminologia omerica: P. Cauer, *Grundfrage der Homerkritik*, I, Leipzig, 1921, pp. 279 sgg.; D.L. Page, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley, 1972, pp. 242 sgg. e 280 sgg.

[38] Mele, op. cit., pp. 25-6.

[39] Oliver, *Demokratia* cit., pp. 126-8; P. Wathelet, 'L'origine du nom des Hellènes et son developpement dans la tradition homérique', *Les études classiques*, 1975, pp. 122 sgg.

[40] Oliver, op. cit., p. 128; Mele, op. cit., p. 26.

[41] S. Mazzarino, *Fra oriente e occidente*, La Nuova Italia, 1947, p. 89.

[42] H. Berve, *Storia greca*, Laterza, 1959, p. 173; Mazzarino, op. cit., p. 91.

[43] Berve, op. cit., p. 130; Oliver, op. cit., p. 124; A. Aymard, 'Les civilisations de l'homme dans le proche-orient', in AA.VV., *Histoire générale des civilisations*, I, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, 1963, pp. 211-532, alle pp. 343-4.

[44] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 367-79; Ehrenberg, *Lo Stato dei*

servata, subito dopo la vittoria definitiva sull'esercito di Serse, buona parte del bottino di guerra [45]. Soprattutto Olimpia e Delfo divennero i due massimi punti di riferimento di tutto ciò che veniva riconosciuto come universalmente ellenico [46]: le Olimpiadi, prevalentemente peloponnesiache fino al 600, divennero panelleniche a partire dagli inizi del sesto secolo [47], suscitando lo stupore e l'ammirazione dei barbari per la puntualità con cui venivano celebrate anche in momenti difficilissimi, come all'indomani del disastro delle Termopili [48], ma conservarono sempre la profonda impronta religiosa iniziale [49]; la mantica delfica invece andò assai più lontano, e non sarà male dedicarle qualche cenno sommario [50].

Delfo fu la tipica forza panellenica [51], al punto che non era possibile fondare una colonia senza consultare la Pizia [52] (il mito

Greci cit., p. 347; Aymard, 'Les civilisation' cit., pp. 344-5; M.I. Finley, *La Grecia dalla preistoria all'età arcaica*, Laterza, 1975, pp. 182-5.

[45] HEROD. IX, 81.

[46] Berve, op. cit., pp. 256-7; Oliver, op. cit., p. 128; M.I. Finley, *Les anciens Grecs. Une introduction à leur vie et à leur pensée*, Paris, 1971, p. 46.

[47] Oliver, op. cit., pp. 126 e 130; M.I. Finley-H.W. Pleket, *The Olympic Games: the First Thousand Years*, London, 1976, pp. 23 e 25.

[48] HEROD. VIII, 26; cfr. 72.

[49] Oliver, op. cit., p. 131; Finley-Pleket, op. cit., pp. 14-25.

[50] Per l'importanza di Delfo si veda STRAB. IX, 3,2, 417-418. Su Delfo: De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 220 sgg.; Nestle, *Vom Mythos zum Logos* cit., pp. 65 sgg.; C. Lanzani, *L'oracolo di Delfo. Saggio di religione politica nel mondo antico*, Città di Castello, 1940; L. Bayard, 'Pytho-Delphes et la légende du serpent', *Revue des études grecques*, 1943, pp. 25-8; 278-9; W. Borgeaud, 'Le Déluge, Delphes et les Anthestéries', *Museum Helveticum*, 1947, pp. 205-50; P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950; J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954; M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955; R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956; C.R. Whittaker, 'The Delphic Oracle. Belief and Behaviour in Ancient Greece and Africa', *Harvard Theological Review*, 1965, pp. 93-103; R. Flacelière, *Greek Oracles*, London, 1965; W. Parke, *Greek Oracles*, London, 1967; Finley, *La Grecia* cit., pp. 180-3; *Les anciens Grecs* cit., pp. 45-6; G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, 1978², pp. 15 sgg.

[51] Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci* cit., pp. 148 e 155.

[52] A.J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester, 1964, pp. 25-30.

attribuiva al primo navigatore, Giasone, la prima consultazione dell'oracolo) [53] e male incoglieva a chi, come Dorieo, trascurasse questa formalità [54]. Ma nella Grecia peninsulare Delfo fu una forza conservatrice, moderatrice, restauratrice di ordine [55]: Sparta, la sentinella dell'ordine costituito nel territorio, ricorreva al santuario ad ogni pié sospinto [56], e ognuno dei suoi due re disponeva di due speciali funzionari, i Pizii, che avevano come mansione appunto la consultazione dell'oracolo [57]; ad Atene gli Alcmeonidi filospartani avevano addirittura preso in appalto la costruzione del tempio, e mantenevano coi sacerdoti rapporti così amichevoli da indurre la Pizia a ricordare agli Spartani, ogni volta che la consultavano, la necessità di cacciare da Atene i loro mortali nemici Pisistratidi [58]. Delfo era già presente nelle parti più tarde dell'epica, come un passo dell'*Odissea* [59] e uno della *Teogonia* [60]; più che mai, dunque, la sua voce si fece sentire nella lirica [61], soprattutto nelle elegie dell'ammaestratore di Sparta Tirteo [62]. Ma una forza panellenica così vicina e così rispettata non poteva non agire, nella penisola greca, in senso contrario all'autonomia della *polis* [63]; tanto è vero che al tempo della spedizione di Serse Delfo era l'emblema vivente dell'unione di tutti i Greci contro la Persia: la Grecia unita non esitò a sequestrare il tesoro del tempio per coprire le spese della guerra [64], riservandosi di reintegrarlo con l'offerta della decima parte dei beni di tutte le città che si fossero spon-

[53] HEROD. IV, 179.

[54] HEROD. V, 42-45.

[55] Cfr. A. Zimmern, *Il Commonwealth greco. Politica ed economia nell'Atene del V secolo*, Il Saggiatore, 1967, p. 112.

[56] HEROD. I, 65-67; VI, 52; 66; 76; 86; VII, 239; ecc.

[57] HEROD. VI, 57.

[58] ARIST. *Const. Ath.* XIX, 4; cfr. HEROD. V, 63.

[59] VIII, 79-82; cfr. STRAB. l. cit.

[60] 498-500; cfr. PAUS. X, 24,6.

[61] Gentili, 'Aspetti' cit., pp. 81 e 85.

[62] T.A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, I, Laterza, 1973², p. 30.

[63] G. Pugliese Carratelli, 'La democrazia nel mondo greco', *L'Acropoli*, 1945, pp. 153-66 (cito da *Scritti sul mondo antico*, Napoli, 1976, p. 397).

[64] *Dialex.* 3,8 (= DK 90).

taneamente sottomesse a Serse [65], e il dio si mostrò soddisfatto di questo accomodamento, dato che difese egli stesso il luogo sacro con prodigi che gettarono nel terrore i Persiani [66].

Ma se Olimpia mantenne a lungo i suoi giochi riservati ai Greci (al punto che Alessandro di Macedonia, figlio del re Aminta, poté prendervi parte solo dopo aver dimostrato di avere lontane origini argive) [67], Delfo passò ben presto i confini del mondo greco [68]. Assai antichi sarebbero, secondo la tradizione, i legami tra l'oracolo focese e i Mermnadi re di Lidia (se vogliamo ritenere leggendaria la notizia di doni inviati a Delfo da Mida re di Frigia) [69]: Erodoto riferisce che Gige si fece legittimare come re da Delfo [70], che Aliatte ricostruì il tempio di Atena ad Asseso presso Mileto obbedendo a un preciso ordine della Pizia [71], e che Creso, dopo avere verificato con un esperimento come l'oracolo di Delfo fosse l'unico a conoscere le cose nascoste [72], lo interpellò continuamente, anche se non sempre seppe interpretarne correttamente i responsi [73]. Dall'altro lato del mondo erano gli Etruschi a mostrare interesse per la più importante istituzione del culto apollineo: Caere aveva un tesoro depositato a Delfo [74], e Agilla (nome dato dai Greci a Caere [75]) consultò l'oracolo in occasione della purificazione della città per espiare il delitto di avere lapidato i prigionieri focei catturati nella battaglia del Mar di Sardegna [76];

[65] HEROD. VII, 132.
[66] HEROD. VIII, 35-39.
[67] HEROD. V, 22.
[68] Berve, *Storia greca* cit., p. 174; Jaeger, *Paideia* cit., p. 313.
[69] HEROD. I, 14. Cfr. Berve, op. cit., p. 107.
[70] HEROD. I, 13.
[71] HEROD. I, 19-22.
[72] HEROD. I, 46-48.
[73] HEROD. I, 53; 55; 85; 90-91. Per i rapporti tra Creso e Delfo, cfr. Berve, op. cit., pp. 220-1. Per le tradizioni oracolari in Erodoto, cfr. Crahay, *La littérature* cit.
[74] G. Pugliese Carratelli, 'Lazio, Roma e Magna Grecia prima del secolo IV a.C.', *La parola del passato*, 1968, pp. 321-47 (cito da *Scritti* cit., pp. 320-50, alla p. 346).
[75] S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico* cit., p. 195.
[76] HEROD. I, 167.

ma Agilla-Caere, come ha dimostrato Santo Mazzarino, era la città di Tarquinio il Superbo, allora regnante in Roma, che fu certamente sia l'autore dell'eccidio, sia il mandante della consultazione dell'oracolo menzionata da Erodoto [77], che pertanto deve essere considerata identica con quella che Livio [78] attribuisce allo stesso Tarquinio, il quale in seguito ad un sinistro presagio avrebbe inviato a Delfo addirittura i suoi figli [79]. D'altro lato i Romani avrebbero avuto rapporti con Delfo anche più tardi, in piena età repubblicana e senza tramiti etruschi: nel 394, in occasione della conquista di Veio, avrebbero donato al santuario di Apollo un cratere d'oro [80]; e se leggendaria sembra la notizia del dono, «una consultazione del più famoso oracolo greco durante l'assedio non è da escludere» [81]. Anche l'Africa si era dimostrata sensibile alla fama della Pizia [82]: già Amasi, il faraone amico dei Greci, aveva dato mille talenti di allume per ricostruire il tempio di Delfo dopo un incendio [83]. A poco a poco Delfo da panellenica divenne universale; e Platone, riprendendo l'antica leggenda che collocava l'*omphalós* di Delfo al centro della Terra, proclamava il dio pitico interprete di verità non soltanto per i Greci, ma «per tutta l'umanità» (*pâsin anthròpois*) [84].

Il movimento apollineo [85] si diffondeva nel mondo muovendo non soltanto da Delfo, ma anche da quelle che Mazzarino [86] chiama le sue «succursali», e cioè dai molti centri oracolari dell'Ellade, tra i quali il secondo posto spettava certamente al Didimeo di Mileto; Apollo Clario ebbe in Italia un'influenza paragonabile a quella di Apollo Delfico [87], e a Roma furono introdotti

[77] Mazzarino, op. cit., p. 201.
[78] I, 56,4.
[79] Pugliese Carratelli, l. cit.
[80] Liv. V, 15,21; 25; 28.
[81] Pugliese Carratelli, op. cit., p. 345.
[82] Cfr. Whittaker, 'The Delphic Oracle' cit.
[83] Herod. II, 180.
[84] Plat. *Resp.* 427 C.
[85] Sul quale si veda G. Colli, *La sapienza greca*, I, Adelphi, 1977, pp. 377 sgg.; e si vedano i testi raccolti alle pp. 73 sgg.
[86] *Fra oriente e occidente* cit., p. 181.
[87] Pugliese Carratelli, op. cit. pp. 325-6.

per tempo, con il culto apollineo, anche i libri sibillini [88], fino a che, nel 433, sorse in essa il primo tempio di Apollo [89]. Ma il culto oracolare giungeva in Italia anche in veste diversa da quella della mantica apollinea: il santuario di Dodona, considerato dai Greci antichissimo [90], esercitò la sua influenza su quella parte della penisola che si trovava di fronte all'Epiro, e cioè sul sud-est italico [91]; e il culto di Athena Iliàs si diffuse dalle città greche del Tirreno e dello Ionio non solo fino a Lucera [92] ma, secondo Strabone [93], fino a Roma. Spogliata del suo carattere paradigmatico, la divinità greca diventa oracolare; privata della sua esemplarità politica, si stacca prima dalle singole città e poi dalla stessa nazione greca, diventando apolide.

2. All'avanzata di Apollo, di Zeus e di Atena i popoli non greci rispondono col diffondersi in Grecia dei culti dionisiaci [94]: la presenza del nome nelle tavolette micenee di Pilo [95] dimostra che Dioniso è fin dai tempi più antichi un dio greco; ma è anche fuori di dubbio che la reviviscenza del suo culto che culmina nel VI se-

[88] Ivi, pp. 326-7.
[89] Ivi, p. 344.
[90] HEROD. II, 52-53.
[91] Pugliese Carratelli, op. cit., p. 321.
[92] Ivi, p. 326.
[93] XIII, 1,41,601; e cfr. il commento di Lasserre nell'edizione Budé (1967).
[94] Sui quali segnalo soprattutto: De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 300 sgg.; H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris, 1951; A. Bruhl, *Liber Pater*, Paris, 1953; M.P. Nilsson, 'New Evidence for the Dionysiac Mystheries', *Eranos*, 1955, pp. 28-40; L. Versényi, *Man's Measure*, Albany, 1974, pp. 106 sgg.; Colli, *La sapienza greca* cit., pp. 373 sgg. (testi alle pp. 51 sgg.); F. Adorno, 'La «cultura» ionica tra il VII e il VI secolo', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., II, pp. 560-612, alle pp. 569 sgg. Sulla poesia dionisiaca di Anacreonte: Gentili, 'Storicità' cit., pp. 454 sgg.
[95] J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1956, p. 127; M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Rome, 1968, pp. 74 sgg. Sull'antichità e sull'universalità di Dioniso nel mondo greco arcaico si veda il bel volumetto di G.A. Privitera, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Ed. Ateneo, 1970.

colo, e più specialmente il ramo di quella reviviscenza che prese il nome di «orfismo» [96], porta con sé tracce di religiosità tracia [97] e orientale [98]. Il nume apolide, la religiosità sovranazionale, trova nello scorcio dell'età arcaica il suo terreno più congeniale: anche tardi documenti mitologici, come il *Catalogo delle donne* pseudoe-

[96] Nella vastissima letteratura sull'orfismo ritengo ancor oggi rilevanti: G. Hermann, *Orphica*, Leipzig, 1805; C.A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimontii, 1829; E. Abel, *Orphica*, Leipzig, 1885; E. Maas, *Orpheus*, München, 1895; D. Comparetti, *Laminette orfiche edite e illustrate*, Firenze, 1910; A. Olivieri, *Lamellae aureae Orphicae*, Bonnae, 1915; O. Kern, *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin, 1920; *Orphicorum fragmenta*, Berolini, 1922; V. Macchioro, *Zagreus*, Bari, 1920; I.M. Linforth, 'Two Notes on the Legend of Orpheus', *Transactions of the American Philological Association*, 1931, pp. 5-17; R. Mondolfo, 'Intorno al contenuto dell'antica teogonia orfica', *Rivista di filologia*, 1931, pp. 433-61; L. Weber, 'Orpheus', *Rheinisches Museum*, 1932, pp. 1-19; G. Rathmann, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, Halle, 1933; J.R. Wathmough, *Orphism*, Cambridge, 1934; W.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London, 1935; M.P. Nilsson, 'Early Orphism', *Harvard Theological Review*, 1935, pp. 781-230; J. Coman, 'Orphée civilisateur de l'humanité', *Zalmoxis*, 1938, pp. 130-76; K. Kerényi, 'Die orphische Kosmogonie und der Ursprung der Orphik', *Eranos-Jahrbuch*, 1949, pp. 53-78; R. Böhme, *Orpheus. Das Alter der Kitharoden*, Berlin, 1953; *Orpheus. Der Sänger und seine Zeit*, Bern-München, 1970; L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955; R. Prümm, 'Die Orphik im Spiegel der neuen Forschung', *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1956, pp. 1-40; G. Fredén, *Orpheus and the Goddess of Nature*, Göteborg, 1958; R.F. Paget, *In the Footsteps of Orpheus*, London, 1967; G. Pugliese Carratelli, 'Orphika', *La parola del passato*, 1974, pp. 135-44; W. Burkert, 'Le laminette auree di Thurii: da Orfeo a Lampone', *Magna Grecia*, 1975, fasc. 1-2; G. Colli, *La sapienza greca* cit., pp. 389 sgg. (testi alle pp. 117 sgg.); Adorno, 'La «cultura»' cit., pp. 571-9.

[97] Per l'origine tracia va ricordato l'accenno alle «tavolette di Tracia che la voce di Orfeo riempì di scrittura» in Eur. *Alc.* 967-70. Cfr. anche le osservazioni di G. Thomson (*Eschilo e Atene*, Einaudi, 1949, pp. 223-6), R. Böhme ('Orpheus in Thrakien und Phrygien', *Annales Universitatis Saravievensis*, 1956, pp. 3-36), E. Paci (*Storia del pensiero presocratico*, Ediz. Radio Italiana, 1957, p. 19) e G.S. Kirk (*La natura dei miti greci*, Laterza, 1977, p. 132).

[98] All'origine egizia della dottrina greca della reincarnazione fa riferimento Herod. II, 123; e si veda in proposito H. Cherniss, 'The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy', in AA.VV., *Studies in Intellectual History*, Oxford-London, 1953, pp. 22-47, alla p. 28.

siodeo (probabilmente composto in Attica nel VI secolo) [99], riprendono dalla *Teogonia* gli elenchi di connubi tra dei e donne mortali, ma mescolando i miti greci di questo tipo con quelli analoghi dell'Egitto, dell'Asia Minore, della Fenicia e dell'Arabia [100]. Da questo modo di intendere la divinità nascono i sapienti tardoarcaici, primi fra tutti i sette: i nomi dei sette sapienti sono poco rilevanti, dato che le notizie e gli aforismi attribuiti loro quando vengono considerati collegialmente sono poco credibili, e dato che la loro stessa identità fluttua con il variare delle fonti; ma è invece rilevante il gruppo da essi formato, che rispecchia una certa mentalità politico-religiosa del VI secolo [101], una crisi dei valori nello spirito di Delfo [102], dove qualcuno li immaginò riuniti a convegno [103]. A parte questa curiosa saggezza collettiva, emblema della religiosità sovracittadina formato, paradossalmente, sommando nomi di personaggi assai ben radicati nelle rispettive città, assai più significativi sono i nomi di altri sapienti non inclusi tra i sette, o inclusi in liste tarde. Si tratta dei grandi viaggiatori del sesto secolo, sradicati in misura sufficiente per rappresentare degnamente la tendenza alla religiosità apolide: potremmo nominare il purificatore Epimenide, così attivo in tempi e luoghi diversi da far nascere la leggenda del suo sonno magico durato oltre mezzo secolo [104], o il geografo-storico Ecateo, razionalizzatore dell'antica tendenza a identificare gli dèi greci con quelli barbari, instancabile nel confrontare i *lògoi* degli Elleni con quelli degli altri popoli [105]; ma il nume apolide, l'incontro dello spirito delfico con le infiltrazioni religiose orientali, si incarnò saldamente nei due grandi «sradicati» del sesto secolo, Pitagora e Senofane.

[99] M.L. West, 'La formazione culturale della polis è la poesia esiodea', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., I, pp. 254-90, alla p. 260.

[100] Ivi, pp. 259, 262-3, 285-8.

[101] G. Casertano, *La nascita della filosofia vista dai Greci*, Napoli, 1977, p. 34.

[102] Jaeger, *Paideia* cit., p. 313; Zimmern, *Il Commonwealth greco* cit., pp. 116-7.

[103] Plat. *Prot*. 343 A, al quale allude probabilmente Diog. L. I, 40.

[104] Diog. L. I, 109.

[105] Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., pp. 97 e 298-9.

L'arrivo di Pitagora a Crotone suscitò nella città una tale impressione di sapienza e di grandezza che durante tutta la sua vita, e anche per molti decenni dopo la sua morte, ogni manifestazione di cultura fiorita nella città calabra ebbe il nome di «pitagorica», e spesso fu fatta risalire a Pitagora stesso: nacquero così, ad opera dei «cosiddetti pitagorici» (un termine usato spesso da Aristotele, che evidentemente su tutto questo pitagorismo aveva forti dubbi) [106], le leggende su Pitagora scienziato, soprattutto matematico e astronomo. Va tuttavia ribadito che le fonti più antiche su Pitagora, le uniche alle quali ci sia lecito prestar fede, ci parlano esclusivamente di ciò che egli insegnava nel campo etico e religioso [107], e in ultima analisi di due sole dottrine, quella della metempsicosi e quella conseguente del divieto di uccidere e mangiare animali [108]. La componente barbarica di queste dottrine è già di per se stessa evidente: la metempsicosi si diceva, come abbiamo osservato, venuta dall'Egitto, ed era creduta anche in Tracia, dalla quale l'orfismo l'aveva da tempo importata in Grecia; il divieto di uccidere animali era rigidamente osservato (tranne che nel caso di sacrifici) dai sacerdoti egiziani [109]; e dunque già i contenuti dell'insegnamento pitagorico ci orientano verso l'Egitto e la Tracia. Se poi passiamo alle notizie in nostro possesso, il nesso tra Pitagora e l'Egitto si fa piuttosto stretto: per quanto concerne i rapporti con l'Egitto i Samii erano secondi soltanto ai Milesii, perché possedevano nell'Hellenion di Naucrati un tempio di Era [110] che, a giudicare dai ritrovamenti archeologici [111], doveva essere il più grande di tutti [112], e perché certi loro coloni abitava-

[106] Cfr. in proposito E. Frank, *Plato und die Sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*, Halle, 1923.

[107] P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, p. 257.

[108] R. Conti, *Cosmogonie orientali e filosofia presocratica*, Ciranna, 1967, pp. 263-4.

[109] HEROD. I, 140; II, 65.

[110] HEROD. II, 178.

[111] J. Boardman, *The Greeks Overseas*, Harmondsworth Middlesex, 1968², pp. 136-7. Per i bronzi egizi, probabilmente del VII secolo, trovati a Samo, cfr. p. 131.

[112] Ivi, p. 149.

no un'oasi a sud di Tebe [113] (si diceva che fosse stato un capitano samio il primo a parlare ai Greci dell'Egitto poco dopo la metà del VII secolo) [114]; al tempo di Pitagora, in modo particolare, una salda amicizia univa il tiranno di Samo, Policrate, al faraone Amasi [115]; e tutto ciò ci toglie ogni ragionevole motivo per negar fede alla notizia, più volte ripetuta dalle fonti antiche [116], che vuole Pitagora ospite per molti anni dell'Egitto amasiano e allievo della sapienza sacerdotale egizia. Ma neanche i nessi con l'orfismo e la Tracia sono trascurabili: anche in Tracia Samo aveva una colonia, Perinto, fondata verso il 600 [117]; proprio da Perinto, o da altre colonie greche del Ponto Eusino, proveniva la tradizione che voleva Zalmoxi (eroe o divinità dei Traci) servo e discepolo di Pitagora [118], e la notizia, giudicata falsa dallo stesso Erodoto, dimostra comunque che la dottrina pitagorica della reincarnazione veniva connessa abitualmente con quella analoga tracio-orfica; il che non era neanche difficile da immaginare, data la presenza a Samo di un cenacolo orfico, di cui faceva parte quel Prodico di Samo che scrisse una *Discesa all'Ade* [119]. Ma non bisogna dimenticare la matrice delfica dell'uomo che fu tanto spesso paragonato ad Apollo, detto figlio di Apollo, identificato addirittura con Apollo: Aristósseno, una fonte assai autorevole per la storia del pitagorismo, attesta che Pitagora «imparò la maggior parte delle sue dottrine morali da Temistoclea, sacerdotessa di Delfi» [120], e ciò giustifica certe evidenti somiglianze tra l'etica pi-

[113] Herod. III, 26.

[114] Boardman, op. cit., p. 130.

[115] Herod. II, 182; III, 39. Cfr. F. Millepierres, *Pythagore fils d'Apollon*, Paris, 1953, pp. 45-6; Boardman, op. cit., p. 158.

[116] Isocr. 11,28; Callim. ap. Diodor. *Exc. Vatic.* VII, 10,35; Diodor. I, 96,2; 98,2; Cic. *De fin.* V, 28,87; Strab. XV, 1,65,716; Ioseph. *C.Ap.* I, 2; Iustin. XX, 4,3; Plut. *Q. conv.* VIII, 8,2,1,728F; Porphyr. *V. Pyth.* 6; Iambl. *V. Pyth.* 12; *Theol. Arithm.* p. 52,8 De Falco.

[117] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., p. 418.

[118] Herod. IV, 95. Cfr. E.L. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942, pp. 4-7.

[119] Clem. *Str.* I, 131.

[120] Aristoxen. *V. Pyth.* fr. 2 Müller. Cfr. De Sanctis, op. cit., pp. 306-7.

tagorica e quella spartana [121], consentendoci in ultima analisi di dire con Pierre-Maxime Schuhl che Pitagora ha «unito alle tendenze dionisiache tratti caratteristici del movimento apollineo» [122]. Col suo incessante peregrinare «attraverso le civiltà e le credenze del suo tempo» [123], col suo raccogliere discepoli e adepti nelle parti più lontane del mondo [124], Pitagora ci fornisce il primo grande esempio di un sistema religioso fondato sul cosmopolitismo, di una scuola sganciata dalle tradizioni di culto delle singole città, del tipo «che oggi definiremmo internazionale» [125]. Il nume apolide della Grecia peninsulare trova proprio in lui, proveniente dall'oriente e diretto in occidente, ma cittadino di tutto il mondo greco e appartenente a tutti i popoli, una delle sue più alte espressioni ideali.

Ma l'espressione più alta, più chiara, più astratta fu certamente Senofane, il *déraciné* per eccellenza [126], l'uomo che confessava di avere lasciato la sua patria a venticinque anni e di avere vagato per sessantasette in tutte le terre abitate da Greci [127]. Simile a Pitagora per la sua vita errabonda [128], per la sua critica della concezione epica della divinità [129], per il forte afflato etico del suo pensiero [130], soprattutto per il superamento della religione cittadina, egli non riservò a Pitagora se non critiche e ironia [131]: ciò signifi-

[121] M. Detienne, in AA.VV., *Filosofia e scienze in Magna Grecia*, Taranto, 1965, pp. 152-5.

[122] Schuhl, *Essai* cit., p. 267.

[123] Millepierres, *Pythagore* cit., p. 9.

[124] Si veda l'elenco di IAMBL. *V. Pyth.* 267.

[125] I. Lana, 'Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia prima del cinismo', *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 1951, pp. 193-216 (cito da *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli, 1973, pp. 231-73 alle pp. 240-1).

[126] E. Will, *Le monde grec et l'Orient*, I, *Le V^e^ siècle*, Paris, 1972, p. 605; e cfr. Jaeger, *Paideia* cit., p. 323.

[127] XENOPHAN. fr. 8.

[128] W. Jaeger, *A' la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, Paris, 1966, p. 45.

[129] Per la critica dell'epica in Pitagora si veda Nestle, *Vom Mythos zum Logos* cit., pp. 128-9; M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Paris, 1962, pp. 18-9; 25 sgg.; 61 sgg.

[130] Berve, *Storia greca* cit., p. 225.

[131] XENOPHAN. fr. 7; DIOG. L. IX, 18. Cfr. W.A. Heidel, 'The Pythago-

ca che, incamminatosi sulla stessa strada di Pitagora, lo aveva decisamente sorpassato e lasciato dietro di sé. Pitagora, educato in una confraternita samia di aedi, i cosiddetti Omeridi, che aveva allora come suo massimo esponente Ermodamante [132], conservava (sia pure formalmente) il mito paradigmatico educativo [133], limitandosi a giustapporre i suoi princìpi particolari (umanitari e vegetariani) a quelli «universali» dell'epica; Senofane rifiutava di usare gli dèi come paradigmi, ma soprattutto contestava energicamente l'etica alla quale i paradigmi omerici erano funzionali, che era un ideale individuale e, al massimo, cittadino [134], e aborriva in particolare i paradigmi imperniati su gigantomachie e lotte tra divinità [135] proprio perché l'etica sottintesa da quei paradigmi mitici era l'etica della città e perché i paradigmi divini servivano a giustificare le «violente lotte di parte» (*stàsias sphedanàs*) [136] così frequenti nelle città; e non dimentichiamo che negava il massimo paradigma politico dell'epica, e cioè la signoria di un dio sugli altri come modello delle potestà individuali umane [137]. Pitagora attuava nella prassi il cosmopolitismo religioso, ma a parole non superava gli ideali panellenici, vivendo in armonia con una città come Crotone, famosa per i suoi atleti e per le loro vittorie nei giochi; Senofane ripudiava apertamente gli agoni [138], e cioè la massima e-

reans and Greek Mathematics', *American Journal of Philology*, 1940, pp. 1-33 (cito da AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, I, *The Beginnings of Philosophy*, London-New York, 1970, pp. 350 sgg., alla p. 351); B. Gentili in *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, ed. B. Gentili et C. Prato, Pars prior, Teubner, 1979, p. 172.

[132] NEANTH. ap. PORPHYR. *V. Pyth.* 1-2; cfr. Detienne, *Homère* cit., pp. 13-4. Sugli Omeridi di Samo: E. Drerup, *Homerische Poetik*, Würzburg, 1921, pp. 388 sgg.; W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, München, 1929, p. 734.

[133] Detienne, op. cit., pp. 22-3.

[134] Cfr. Jaeger, *Paideia* cit., pp. 48-9; F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, pp. 145-8; M. Eisenstadt, 'Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion', *Hermes*, 1974, pp. 142-50.

[135] XENOPHAN. fr. 1, vv. 21-2. Cfr. Jaeger, *Paideia* cit., p. 322.

[136] Ivi, v. 23.

[137] [PLUT.] *Strom.* 4.

[138] XENOPHAN. fr. 2. Cfr. De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., p. 381.

spressione del panellenismo, e diceva a chiare lettere che l'errore di base era l'uso della divinità come paradigma antropomorfico, necessariamente diverso da popolo a popolo[139], al punto che Greci, Traci ed Etiopi finivano per rappresentarsi gli dèi nei modi più svariati perfino nell'aspetto fisico[140], e lo stesso avrebbero fatto cavalli e buoi se fossero stati in grado di immaginare paradigmi divini ad essi funzionali[141]. La divinità apolide di origine delfico-dionisiaca diventa in Senofane un ideale così radicale, e la sostituzione del narrare le imprese delle divinità con l'«inneggiare alla divinità» (*theòn hymnén*)[142] è da lui caldeggiata con tanta coerenza, che il suo pensiero finisce, precorrendo i tempi, per tendere al dio unico di tutte le genti che albeggerà solo al culmine della filosofia, in Platone e in Aristotele; ma sussistono forti dubbi che tale tendenza si sia compiutamente realizzata, perché gli accenni al dio unico si alternano alla menzione tradizionale dei molti dèi[143], e comunque il suo rispetto per la religione tradizionale[144] non è necessariamente intaccato dal reciso rifiuto della strumentalizzazione paradigmatica che di essa si fa nell'epica. Più che al pitagorismo, è al movimento orfico-dionisiaco che la tendenza al monoteismo apparenta Senofane[145]: lo Zeus della *Teogonia ra-*

[139] L. Rougier, *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959, p. 8. Anche Cherniss ('The History of Ideas' cit., p. 29) ritiene che Senofane critichi la molteplicità degli dèi perché legata alla diversità dei costumi.

[140] XENOPHAN. fr. 16.

[141] XENOPHAN. fr. 15.

[142] XENOPHAN. fr. 1, v. 13.

[143] Gentili in *Poet. Eleg.* cit., pp. 166-7 e 178. Per le diverse opinioni in merito al monoteismo o politeismo di Senofane, rimando alla nota su 'Le diverse interpretazioni del fr. 23' di G. Reale in E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, III, *Eleati*, La Nuova Italia, 1967, pp. 84-8.

[144] «Xenophanes recognized the positive moral value of traditional Greek religion and approved of the attitude of obbligation and duty which accompanied the belief in the theodicy of Zeus, despite the anthropomorphic fallacy which such a belief entexiled. [...] Its value rests on its utility, not on this truth, for utility is the primary criterion of his proposed reform» (Eisenstädt, op. cit., p. 149).

[145] «Xenophanes' critical reappraisal, which disvestes the gods of the last vestiges of their mythical character, was no more an attack on religion that

psodica, il cui corpo si identifica con l'universo [146], o quello che Terpandro e Semonide, Eschilo e gli inni orfici concepiscono come il principio e la fine di tutte le cose [147], somigliano alla divinità senofanea assai più dell'Apollo delfico-pitagorico. Ma la soluzione di questo problema storico è, in questa sede, irrilevante: che Senofane abbia concepito uno o più dèi, è positivo che egli volle uno o più dèi capaci di rispondere all'esigenza religiosa di tutti i popoli del mondo, e non del re omerico, o della città tirtaica, o anche dell'intera grecità espressa nelle gare olimpiche. Il nume non mitico, non paradigmatico, non regio, non cittadino, non greco, il nume apolide e reale, non poteva trovare un teorico più deciso e più lineare dell'uomo che aveva girato tutto il mondo e che di nessun paese (diversamente da Pitagora) aveva mai voluto far proprie le istituzioni e le divinità; e le interpretazioni allegoriche e razionalistiche dei miti, da Teagene di Reggio a Metrodoro di Lampsaco, dallo storico Anassimandro a Stesimbroto di Taso, sarebbero impensabili senza Senofane [148], come impensabili sarebbero gli attacchi di Isocrate e di Platone ai poeti più antichi.

L'ideale spartano (la città senza paradigma divino) e l'ideale senofaneo (la divinità senza agganci cittadini) sono due modi di uscire dal paradigma epico opposti e nello stesso tempo concordi: opposti in quanto l'uno tien fermo il paradigma cittadino sganciandolo dalla divinità mentre l'altro tien ferma la divinità fino ad elevarla sopra ogni paradigma cittadino; concordi in quanto non concepiscono un paradigma mitico diverso da quello divino-individuale omerico, e di conseguenza rinunciano entrambi al paradigma mitico come tale. Ma il divorzio tra nume e città non è l'unica via di uscita dall'epica e dai suoi paradigmi: se lo fosse, le due visioni politico-religiose della grecità centrale avrebbero fon-

was the emotional-enthusiastic worship of Dionysos. As the Dionysian cult attempted to deeper religious experience, so the Xenophantic reform aimed at purifying and intellectualizing it» (Versényi, *Man's Measure* cit., p. 131).

[146] F. Albergamo, *Mito e magia*, Napoli, 1970, p. 226.

[147] Gabriella Ricciardelli Apicella, 'Orfismo e interpretazione allegorica', *Bollettino dei classici*, 1980, pp. 116-30, alla p. 117.

[148] Nestle, *Vom Mythos zum Logos* cit., pp. 126-31; Ricciardelli, 'Orfismo' cit., pp. 128-9.

dato il pensiero greco in modo assai più semplice di quanto non sia realmente avvenuto, e la linea spirituale che condusse alla filosofia non sarebbe mai nata. Fortunatamente, ai due estremi della grecità, a oriente e a occidente, l'identità tra paradigma mitico e morale individualistica non era cosa pacifica: c'è, come Mario Montuori [149] ha acutamente osservato, «una circolazione di pensiero alla periferia del mondo ellenico che tuttavia sfugge ad ogni possibile attrazione verso il centro o ne è respinta»; e di essa, dal peculiare punto di vista del mito paradigmatico, dovremo occuparci per afferrare il senso della sapienza presocratica arcaica fuori della presentazione che Aristotele ce ne ha fatto.

[149] *Socrate: fisiologia di un mito*, Sansoni, 1974, p. 244.

Parte terza

VITA E MORTE DELLA REPUBBLICA COSMICA

Capitolo quinto

LA GRECITÀ PERIFERICA: LA NATURA COME MODELLO DELLA LEGGE

Parodia della monarchia cosmica: il tiranno e i suoi poeti

1. Man mano che ci si allontana dal paradigma spartano, lo spirito oplitico va attenuandosi: l'etica del corpo sociale come superiore all'interesse individuale, l'ideale del sacrificio del singolo per la collettività, il principio del *nòmos basiléus*, perdono vigore man mano che ci inoltriamo dal centro verso la periferia del mondo greco. A sud, nelle colonie dell'Africa, l'influsso egiziano e semitico fa sì che la *polis* venga sentita in modo meno prepotente; a nord, in Tessaglia, la *polis* tarda a nascere e il mondo campagnolo resta dominante [1]; a est, in Ionia, la *habrosyne*, il lusso e lo sfarzo ad imitazione delle monarchie orientali, è proverbiale [2], e ogni volta che qualcuno (il persiano Dario o l'antipersiano Dionisio di Focea) propone agli Ioni di fare la guerra nel modo «spartano», con fatiche e sacrifici, le lamentele arrivano alle stelle [3]; e non molto diverso è il quadro ad ovest, a Sibari, la città legata a filo doppio con la ionica Mileto [4], anch'essa proverbiale per i suoi

[1] G. Busolt-H. Swoboda, *Griechische Staatskunde*, München, 1926, I, pp. 137, 143, 271, 285, 345, 358-60; M. Sordi, *La lega tessala*, Roma, 1958, pp. 64 sgg., 73 sgg., 109 sgg., 313 sgg., 320 sgg.; A.M. Babacos, *Actes d'aliénation en commun et autres phénomènes apparentés d'après le droit de la Thessalie antique*, Tessalonica, 1966, pp. 33-40; A. Andrewes, *Greek Society*, Harmondsworth, 1971, pp. 99-101; E. Lepore, 'Città-stato e movimenti coloniali: struttura economica e dinamica sociale', in AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci*, I, Bompiani, 1978, pp. 183-253, alla p. 209.

[2] XENOPHAN. fr. 3; DEMOCR. EPHES. ap. ATHEN. XII, 525 C. Si veda il mio volume *Eraclito e la sua leggenda*, Ateneo e Bizzarri, 1979, pp. 50 sgg.

[3] HEROD. IV, 97; VI, 12.

[4] HEROD. VI, 21.

sfrenati splendori. Il paradigma spartano, già meno limpido e meno perfetto nelle altre città del Peloponneso e in quelle della Focide e della Beozia, diventava remoto in Epiro e in Tessaglia, in Italia e in Sicilia, in Africa e in Asia Minore: qui lo spirito individuale era prevalente sul senso della collettività, la ricerca del piacere era assai più sentita che non la necessità del sacrificio. Il paradigma regio dei poemi omerici qui non era proprio un'ombra come nella penisola: i Basilidi, le famiglie aristocratiche che vantavano antenati regali, si conservavano in quasi tutte le città ioniche [5]; l'antica monarchia trovava in esse il veicolo del ricordo e della nostalgia, così come trovava una qualche reviviscenza autentica negli esimneti, che per brevi periodi riprendevano di fatto le funzioni regali [6], e più ancora nell'istituto della tirannide [7], che Aristotele include tra le varie forme di monarchia [8].

Non che nella penisola greca la tirannide mancasse: attorno all'Istmo, dove la vigilanza spartana si attenua, troviamo tiranni come i Cipselidi di Corinto, gli Ortagoridi di Sicione e Teagene di Mégara (oltre, si intende, ai Pisistratidi ateniesi) [9]; pochi casi,

[5] ARIST. *Pol.* 1305 b 18-22 (Eritre); STRAB. XIV, 1,3, 632-633 (Efeso). Cfr. Lepore, 'Città-stato' cit., p. 193.

[6] ARIST. *Pol.* 1285 a 29-b 1; 1295 a 12-14; *Const. Cuman.* fr. 192 Müller; PLUT. *Sol.* 14. Cfr. in proposito G. Pugliese Carratelli, 'Note di storia greca arcaica: I. Aisymnetai', *Rendiconti della R. Accademia delle Scienze di Napoli*, 1941, pp. 295 sgg.; e la letteratura, citata alla nota seguente, sulla tirannide.

[7] Per il quale rimando a: P.N. Ure, *The Origin of Tyranny*, Cambridge, 1922; M.P. Nilsson, *The Age of the Early Greek Tyrants*, Belfast, 1936; E.W. Wormell, 'Studies in Greek Tyranny', *Hermathena*, 1945, pp. 1 sgg.; S. Mazzarino, *Fra oriente e occidente*, La Nuova Italia, 1947, pp. 191 sgg.; A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, London, 1956; H.J. Diesner, *Griechische Tyrannis und griechische Tyrannen*, Berlin, 1960; H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, 2 voll., München, 1967; Cl. Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969; D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, 1977; L. Braccesi, 'Le tirannidi e gli sviluppi politici ed economico-sociali', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., II, pp. 329-82.

[8] ARIST. *Pol.* 1285 a 25-30; 1295 a 17-22.

[9] Per queste particolari situazioni rimando a Braccesi, op. cit., pp. 355-77, e alla letteratura da lui citata.

dunque, e caratterizzati, come lo stesso Aristotele [10] osservava, da una forte attenuazione della sopraffazione individuale e da una notevole preoccupazione di non violare sostanzialmente le leggi. Ciò che nel nucleo centrale del mondo greco era l'eccezione, alla periferia era invece la regola: qui è assai difficile trovare una città che non abbia avuto un tiranno o un tentativo di tirannide; e le *pòleis* ioniche, dopo avere conosciuto i tiranni autonomi come quelle italiote e siceliote, esperimentarono la peggior forma di tirannide, quella imposta dal re di Persia a proprio vantaggio [11]. Il nesso tra amore del lusso e ordinamenti tirannici, sostenuto da Senofane, che mise tra il primo e i secondi un preciso rapporto di causa ed effetto [12], era reale e concreto: entrambe le cose, aborrite a Sparta e comuni in Ionia, esprimevano lo spirito individualistico e asociale che sembrava continuare in epoca postomerica gli ideali omerici dell'affermazione personale e del dominio mediante la forza; inoltre non soltanto il primo termine, il lusso, ma anche il secondo, la tirannide, se pure non derivava dall'oriente come una volta si credeva e oggi si tende a mettere in dubbio [13], aveva legami concreti con lo sviluppo dei commerci e con la diffusione della moneta [14], e cioè con gli elementi più tipici dell'economia delle città marinare greche.

2. Il rapporto tra gli antichi re e i nuovi tiranni è alquanto complesso e contraddittorio. Pur non avendo, prima del V secolo, nessuna connotazione spregiativa [15], il tiranno non è re: dei re omerici gli manca il prestigio legato alla lunga serie degli antenati

[10] *Pol.* 1315 b 15-16 (Sicione); 27-29 (Corinto).

[11] Herod. IV, 137-138; V, 37-38; VI, 9-10. Cfr. Mazzarino, *Fra oriente e occidente*, cit., pp. 216-7; *Il pensiero storico classico*, I, Laterza, 1966, p. 82; B. Gentili, in *Poetarum Elegiacorum testimonia et fragmenta*, ed. B. Gentili et C. Prato, Pars prior, Teubner, 1979, pp. 171-2; Capizzi, *Eraclito* cit., pp. 47-9.

[12] Xenophan. fr. 3. Cfr. Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., pp. 192-4.

[13] Non credono all'origine orientale né Mazzarino (op. cit., pp. 191 sgg.) né Braccesi ('Le tirannidi' cit., p. 331).

[14] Braccesi, op. cit., pp. 329-30; 337-41.

[15] Ivi, pp. 331-2; B. Gentili, 'Polemica antirannica', *Quaderni Urbinati di cultura classica*, N.S. 1, 1979, pp. 153-6, alla p. 155.

sovrani, gli manca l'origine divina, gli manca (in una parola) l'aspetto carismatico. Anche se cura il culto divino con lo stesso zelo dei re [16], il paradigma divino non gli è connaturato dalla nascita: esso non deve essere semplicemente constatato e ricordato, come nell'epica, ma deve essere costruito *ex novo* come *ex novo* è stato costruito il potere regio del tiranno stesso; e il monarca di fresca legittimazione ha bisogno di dispensatori di lodi [17], e cioè di poeti che rivestano, nell'ambito della lirica, una funzione analoga, e anzi più importante, rispetto a quella che nell'ambito dell'epica rivestivano gli aedi omerici nei riguardi del re [18]. Nel settimo secolo il connubio fallisce: a Mitilene Alceo rivolge la sua cetra monodica contro Mirsilo, Melancro e Pittaco [19]; in Sicilia, all'estremo opposto del mondo greco, Stesìcoro mette in guardia gli Imeresi, con la voce dei suoi cori, contro le ambizioni di Falaride [20]; ed è forse con Arione e Periandro che le due parti cominciano a intendersi [21]. Il sesto secolo vede la fioritura dei rapporti tra poeta e «committente» [22], e il massimo committente è, logicamente, il tiranno [23]: alla metà del secolo sorge a Samo quella che è forse

[16] ARIST. *Pol.* 1314 b 38 - 1315 a 4. Cfr. Braccesi, op. cit., pp. 342-3.

[17] ARIST. *Pol.* 1313 b 41 - 1314 a 4. Sull'encomio poetico, specialmente nei riguardi dei tiranni, cfr. B. Gentili, 'Problèmes de la culture orale: la poésie orale de la Grèce archaïque et la poésie d'improvisation du XVIIIème siècle italien', in *Actes du 8e Congrès de la Fédération Internationale des Études Classiques*, Budapest, septembre 1979 (cito dalla trad. ital. 'Lo statuto dell'oralità e il discorso poetico del biasimo e della lode', *Xenia*, 1981, 1°, pp. 13-23, alla p. 20).

[18] Gentili, 'Lo statuto' cit., pp. 17 sgg.

[19] B. Gentili in G. Perrotta-B. Gentili, *Polinnia. Poesia greca arcaica*, D'Anna, 1965², pp. 197-9; 206-7.

[20] ARIST. *Rhet.* 1393 b 10-22.

[21] HEROD. I, 24.

[22] Si vedano, su questo rapporto, gli articoli di Bruno Gentili: 'Aspetti del rapporto poeta, committente, uditorio nella lirica corale greca', *Studi Urbinati*, 1965, pp. 70-88; 'Poeta-committente-pubblico: Stesicoro e Ibico', in AA.VV., *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, Ateneo-Bizzarri, 1978, pp. 393-401. Cfr. anche F. Lasserre, 'La condition du poéte dans la Grèce antique', *Études de Lettres*, 1962, pp. 3-28.

[23] Cfr. C.O. Pavese, 'Le Olimpiche di Pindaro', *Quaderni Urbinati*, N. 20, 1975, p. 65-121, alle pp. 77-9.

la tirannide più famosa e potente della storia antica, la cosiddetta «talassocrazia» di Policrate [24], e al signore dell'Egeo inneggiano il poeta monodico Anacreonte [25] e il poeta corale Ibico [26]. Caduto Policrate, Anacreonte si trasferisce presso uno dei tiranni ateniesi, Ipparco, dove incontra un altro compositore di cori, Simonide [27]; ed entrambi, dopo l'uccisione di Ipparco, trovano ospitalità nel palazzo dei tiranni téssali, gli Scòpadi [28], dove sembra cominci la sua carriera anche Pindaro [29]. Caduti gli Scòpadi, la lirica corale continua il suo giro: dopo un nuovo soggiorno ad Atene, questa volta libera da tiranni, Simonide cerca i suoi committenti ad occidente e canta prima le glorie di Anassilao, tiranno di

[24] Sulla quale si vedano: G. De Sanctis, *Storia dei Greci dalle origini alla fine del secolo V*, La Nuova Italia, 1961[6], I, pp. 536-40; Andrewes, *The Greek Tyrants* cit., pp. 117-22; Mossé, *La tyrannie* cit., pp. 18-20; Braccesi, 'Le tirannidi' cit., pp. 353-5.

[25] STRAB. XIV, 1,16, 638; HIMER. *Ecl.* 30 cod. Neap. Per il significato politico della poesia di Anacreonte cfr. i frr. 1 e 9 (= B. Gentili, *Anacreonte*, Ed. Ateneo, 1958, pp. 3-4 e 10) e le osservazioni dello stesso Gentili (*Polinnia* cit., pp. 230-1) e di Santo Mazzarino (*Il pensiero storico* cit., p. 99).

[26] Per i problemi sollevati dall'ode di Ibico a Policrate, e principalmente per quello se si tratti del tiranno o di un suo figlio omonimo, si vedano le ricerche di F. Sisti ('Ibico e Policrate', *Quaderni Urbinati*, N. 2, 1966, pp. 91-102; 'L'ode a Policrate. Un caso di «recusatio» in Ibico', ivi, N. 4, 1967, pp. 59-79) e le osservazioni di Gentili ('Poeta-committente-pubblico' cit., pp. 394 sgg.). Cfr. anche A. Gostoli, 'Osservazioni metriche sull'encomio a Policrate di Ibico', *Quaderni Urbinati*, N.S. 2, 1979, pp. 93-9.

[27] PLAT. *Hipparch.* 228 BC; e cfr. Gentili, 'Storicità della lirica' cit., p. 455. Sul rapporto tra i circoli poetici di Policrate e di Ipparco si veda W. Burkert, 'Kynaithos, Policrates and the Homeric Hymn to Apollo', in AA.VV., *Arktouros. Hellenic Studies presented to B.M.W. Knox*, Berlin-New York, pp. 53-62, alla p. 60.

[28] A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, Bern, 1957 (cito dalla trad. it., *Storia della letteratura greca*, I, *Dagli inizi a Erodoto*, Il Saggiatore, 1962, p. 250). Per il significato dell'encomio di Simonide a Skopas, si veda Gentili, 'Studi su Simonide: II. Simonide e Platone', *Maia*, 1964, pp. 278-306; *Polinnia* cit., pp. 308 sgg.; 'Storicità della lirica' cit., pp. 423-4; e cfr. anche M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, p. 117; G. Cerri, 'La terminologia sociopolitica di Teognide', *Quaderni Urbinati*, N. 6, 1968, pp. 7-32, alle pp. 31-2.

[29] Cfr. PIND. *Pyth.* X e Lesky, op. cit., p. 259.

Reggio [30], poi di Terone agrigentino e di Ierone siracusano [31], alla corte dei quali ritrova Pindaro [32] e porta con sé, secondo ogni probabilità, il proprio nipote Bacchilide [33]. Infine, morti i tiranni sicelioti e il loro laudatore Simonide, il superstite Pindaro trova il suo ultimo committente in Telesicrate, tiranno di Cirene [34], completando così la lunga rotazione in senso antiorario della lirica filotirannica attraverso la periferia del mondo ellenico: ma i tempi sono cambiati, siamo ormai nel quinto secolo inoltrato; il nome di «tiranno» comincia ad assumere le note valenze negative, e Pindaro deve difendersi dall'accusa di essere il poeta dei tiranni [35]. Sempre più insistente è la taccia di avidità di denaro, di ispirazione mercenaria, contro Simonide [36] e lo stesso Pindaro [37]. L'inizio dell'età periclea segna la fine dell'età dei tiranni, e anche di quella parodia del paradigma mitico omerico che è la lirica alle corti tiranniche.

E tuttavia questo tipo di poesia ha un significato assai preciso nella storia del mito paradigmatico. Non è un caso che (fatta eccezione per Anacreonte) i poeti del tiranno abbiano usato come strumento di lode la composizione corale [38], che fin dai tempi di Alcmane e di Stesìcoro si apriva con un mito [39], e principalmente

[30] Arist. *Rhet.* 1405 b 23-28. Sull'episodio riferito da Aristotele si vedano: Gentili, 'Storicità della lirica' cit., p. 428; F. Mosino, 'Simonide, Esopo e le mule', *Quaderni Urbinati*, N. 28, 1978, pp. 93-6.

[31] Lesky, op. cit., p. 251.

[32] Himer. l. cit., e si vedano le *Ol.* I, II, III e le *Pyth.* I, II, III.

[33] Cfr. Bacchyl. *Epin.* III e V.

[34] Cfr. Pind. *Pyth.* IX.

[35] U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Pindaros*, Berlin, 1922, p. 293. Per il progressivo formarsi dell'immagine negativa del tiranno in ambiente ateniese, si veda il già citato volume *Il tiranno e il suo pubblico* di Diego Lanza.

[36] Per le accuse di avarizia rivolte a Simonide da Senofane e da altri, si vedano: G. Christ, *Simonides-Studien*, Freiburg, 1941, pp. 62 sgg.; J.M. Bell, 'Simonides in the Anecdotical Tradition', *Quaderni Urbinati*, N. 28, 1978, pp. 29-86; Gentili in *Poet. Eleg.* cit., pp. 171 e 177.

[37] Cfr. C.O. Pavese, '«Chrémata», «chrémat'anér» ed il motivo della liberalità nella seconda Istmica di Pindaro', *Quaderni Urbinati*, N. 2, 1966, pp. 103-12.

[38] Gentili, 'Aspetti' cit., p. 71.

[39] Lesky, op. cit., p. 203; Gentili, op. cit., pp. 76-7; 'Il Partenio di

l'epinicio, che collega strettamente il personaggio mitico a quello reale che è il committente del carme [40]. È senz'altro vero che, assai più del genere monodico, «la lirica corale era l'erede diretta della tradizione dei poeti epici» [41]; ma va aggiunto che un prepotente impulso al riemergere del mito nella lirica fu dato dalla presenza del tiranno, dato che perfino Alceo, poeta monodico e ostilissimo ai tiranni, usava il mito omerico di Aiace d'Oileo come paradigma negativo nei riguardi di Pittaco, che egli considerava appunto un tiranno [42]. Non c'è allora da meravigliarsi che i grandi laudatori dei tiranni facessero largo uso di paradigmi mitici del tipo omerico, dal mito politicizzato di Simonide [43] a quelli decisamente rielaborati *ad hominem* di Pindaro [44], fino all'amplissimo uso del mito fatto da Bacchilide nei suoi epinici [45]. Non c'è da meravigliarsi di questo arcaicizzare continuo perché il tiranno è una figura arcaica, o meglio la modernizzazione di figure arcaiche, come i re e gli eroi omerici; e il suo continuo imitare i sovrani di diritto divino ha bisogno del continuo supporto di un mito paradigmatico individualistico, quale è appunto quello omerico, che è mito di eroismo e di regalità a livello personale [46]. Ma, come ogni imitazione, l'imitazione del *basiléus* da parte del tiranno si risolve in ultima analisi in una parodia; e, come ogni anacronismo, l'anacronismo tirannico rivela una dimensione comica involonta-

Alcmane e l'amore omoerotico femminile nei tiasi spartani', *Quaderni Urbinati*, N. 22, 1976, pp. 59-67, alla p. 60.

[40] Gentili, 'Aspetti' cit., pp. 72-4; 'Storicità della lirica' cit., pp. 429-34.

[41] Gentili, 'Aspetti' cit., p. 76.

[42] G. Tarditi, 'L'asébeia di Aiace e quella di Pittaco', *Quaderni Urbinati*, N. 8, 1969, pp. 86-96; Gentili, 'Storicità della lirica' cit., p. 402.

[43] Gentili, 'Storicità della lirica' cit., pp. 424-6.

[44] B. Farrington, *Scienza e politica nel mondo antico - Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, 1976², p. 54; H.G. Gerhardt, *Zeus in den Pindarischen Epinikien*, Frankfurt, 1959, passim; M. Detienne, 'Mythes grecs et analyse structurale: controverses et problèmes', in AA.VV., *Il mito greco. Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973)*, Ateneo e Bizzarri, 1977, pp. 69-89, alla p. 82.

[45] Lesky, *Storia della letteratura greca* cit., pp. 272 sgg.

[46] W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, La Nuova Italia, 1959², pp. 380 e 391.

ria, che trova la sua precisa collocazione nella ridicolizzazione dei poeti pagati per dare gloria al preteso re. Come Policrate e Ierone impallidiscono appena li si mette a confronto con Agamennone, così Anacreonte e Pindaro aggiungono assai poco alla loro grandezza quando vogliono rivaleggiare con Omero nella sanzione del diritto regio.

Il paradigma mitico tirannico sembra così opporsi al paradigma concreto oplitico come l'indivualismo asociale della grecità periferica si contrappone all'omogeneità della «società di eguali» spartana; e una terza via sembra, a questo punto, preclusa. Vedremo invece che il mito ha possibilità che né Tirteo né Simonide, dai loro opposti punti di vista, potevano intuire; e che il mito paradigmatico è assai più vivo e vitale di quanto la parodia che di esso fanno i lirici corali lasci intendere. La Grecia periferica ha in serbo ben altri miti che le imitazioni omeriche di Alceo contro Pittaco e di Bacchilide per Ierone: Omero può avere sbocchi assai migliori, e in direzione del tutto opposta.

La città contro il tiranno: il mito dal maschile al neutro

1. Ripeto: la tirannide è la regola nella grecità periferica, l'eccezione in quella centrale; e, inversamente, il potere collegiale, che abbiamo riconosciuto come la regola della penisola greca, diventa, man mano che si procede da Sparta verso gli estremi confini del mondo ellenico, non proprio l'eccezione, ma certamente la difficile conquista. Il carattere collettivo dell'*arché* viene sentito nel Peloponneso e nell'Attica come l'unico valido, esattamente come l'unico potere valido era nell'epica la regalità avveduta e lungimirante: in tal modo, sebbene la prospettiva omerica si sia rovesciata nei contenuti, sopravvive dal mondo epico l'idea che il governo normalmente riscontrabile sia il «buon governo» (*eunomìa*) e che il suo contrario sia la eccezionale e deprecabile «tracotanza» (*hybris*) [47]. In Ionia, e un po' in tutta l'Ellade di frontiera, tale collet-

[47] In Omero: *Od.* XVII, 487. *Eunomìe* personificata in Esiodo: *Th.* 902.

tività è, come si è detto, qualcosa da conquistare, non qualcosa da conservare; e non basta chiamarla «buon governo», ma è necessario specificarla come «governo di eguali» (*isonomìa*). In tal modo, rispetto all'*eunomìa* peninsulare, l'*isonomìa* nata in Ionia [48] e presto diffusa in tutta la periferia greca contiene una nota concettuale in più: ciò che la produce è la vicinanza, o il ricordo, o la minaccia incombente della tirannide; e una tale situazione, del tutto eterogenea rispetto a quelle «stabili» paradigmatizzate dall'epica, richiede una parola inesistente nell'epica, quale è appunto «*isonomìa*».

Molto si è discusso sul preciso significato politico, e perfino sulla corretta etimologia di questa parola [49], ma sembra difficile contestare che essa si applica ad ogni governo collegiale della cosa pubblica, sia poi il collegio più o meno ampio, e possa il governo definirsi aristocratico o democratico [50]. Molti indizi ci lasciano anzi intendere che in origine il concetto (e ciò è logico, data la rarità delle democrazie nel sesto secolo) veniva identificato

[48] Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., pp. 88-9; *Il pensiero storico classico* cit., p. 35. Sulla differenza tra *eunomìa* e *isonomìa*, cfr. V. Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci*, La Nuova Italia, 1967, pp. 76-7; T.A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, I, Laterza, 1973, p. 43.

[49] V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921, passim; 'Isonomia', in Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie der Altertumswissenschaft*, Suppl. VII, 1940, coll. 293 sgg.; 'Origins of Democracy', *Historia*, 1950, pp. 515 sgg.; G. Thomson, *Eschilo e Atene*, Einaudi, 1949, p. 296; A. Debrunner, 'Demokratia', in AA.VV., *Festschrift für E. Tièche*, Berne, 1947, pp. 11 sgg.; J.A.O. Larsen, 'Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens', in AA.VV., *Essays in Political Theory presented to G.H. Sabine*, Ithaca, 1948, pp. 6-16; Sinclair, *Il pensiero politico* cit., pp. 43 sgg.; G. Vlastos, 'Isonomia', *American Journal of Philology*, 1953, pp. 337-66; 'Isonomìa politiké', in AA.VV., *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin, 1964, pp. 1-35; E. Will, *Korinthiaca*, Paris, 1955, pp. 618 sgg.; A.W. Gomme, *Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, 1956, pp. 109-10, 347, 379-80, 542; J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, pp. 52-3; P. Lévêque-P. Vidal Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964, pp. 24-32; M. Detienne, *Les maîtres de vérité* cit., pp. 93 sgg.; G. Cerri, 'Isos dasmòs come equivalente di isonomìa nella silloge teognidea', *Quaderni Urbinati*, N. 8, 1969, pp. 97-104.

[50] Arist. *Pol.* 1280 a 7 sgg.; 1288 a 15-24.

coi regimi aristocratici e oligarchici [51]: non dimentichiamo che Isocrate lo applica alla costituzione spartana [52], che Platone nel *Menesseno* chiama «isonomia» l'antica costituzione ateniese, definendola «un'aristocrazia approvata dalla moltitudine» [53], e infine che Tucidide fa parlare i Tebani di «*oligarchìa isònomos*» [54]; ed è certamente solo con l'Atene periclea che la democrazia assume quel valore di «isonomia per eccellenza» [55] che riecheggia nel *lògos tripolitikòs* di Erodoto [56] e nella *Repubblica* di Platone [57]. Ciò che qui ci preme di mettere in evidenza è che «*isonomìa*» si contrappone sempre a concetti come *monarchìa* (Alcmeone [58], Erodoto [59]), *dynastéia* (Tucidide [60]) e soprattutto *tyrannìs* (*Canzone*

[51] Ehrenberg, 'Isonomia' cit.; Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., p. 222; G. Fassò, *La democrazia in Grecia*, Il Mulino, 1967², pp. 98-100; 114-21; Vernant, *Les origines* cit., p. 53; Lévêque-Vidal Naquet, *Clisthène* cit., pp. 28-32; G. Maddoli, 'Società, diritti e trasformazioni economiche', in *Storia e civiltà dei Greci*, cit., II, pp. 513-59, alle pp. 531 e 544-5; B. Gentili, 'Polemica antitirannica' cit., pp. 153-5; G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*, Liguori, 1979, p. 77. Con riferimento a Solone: Fassò, op. cit., pp. 35-8; A. Zimmern, *Il Commonwealth greco*, Il Saggiatore, 1967, p. 116. Con riferimento ai pitagorici: A.A.T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, I, *Die Gottestadt der Griechen und Römer*, Tübingen, 1959, pp. 87-8.

[52] Isocr. 12,178. Cfr. Vlastos, 'Isonomìa politiké' cit., pp. 18-21.

[53] Plat. *Menex.* 238 D; 239 A. Cfr. Vlastos, op. cit., pp. 22-33.

[54] Thuc. III, 62-3. Cfr. Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., p. 223; Vlastos, 'Isonomia' cit., pp. 359-61; 'Isonomìa politiké' cit., pp. 13-7.

[55] Vernant, *Les origines* cit., pp. 91-2.

[56] Herod. III, 80-82; cfr. Thuc. III, 82,8; VI, 38,4-5. Sul *lògos tripolitikòs* e sul rapporto tra democrazia e isonomia nel discorso di Otane: K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Princeton, 1950, p. 533; Vlastos, 'Isonomia' cit., pp. 337-8; 357-61; 'Isonomìa politiké' cit., pp. 2-13; Ehrhardt, *Politische Metaphysik* cit., p. 86.

[57] Plat. *Resp.* 561 E; cfr. *Epist.* VII, 326 D; 336 D. Sul concetto di isonomia nella *Repubblica*: Popper, op. cit., p. 532; Ehrhardt, op. cit., p. 87; Vlastos, 'Isonomìa politiké' cit., p. 27. Sui passi della settima lettera platonica: Vlastos, ivi, pp. 33-5.

[58] Alcm. fr. 4. Cfr. Vlastos, 'Isonomia' cit., pp. 344-7 e 363; 'Isonomìa politiké' cit., pp. 11-2; Ehrhardt, op. cit., p. 85.

[59] Herod. III, 80.

[60] Thuc. IV, 78,3. Cfr. M. Gigante, *Nomos Basileus*, Napoli, 1956, p. 49, n. 1.

di Armodio [61], Erodoto [62], Platone [63]); e che pertanto, nel contesto storico in cui il termine nasce (VI secolo), *isonomìa* equivale a governo collettivo e ad assenza di tiranno [64]. «*Isonomìa*» è l'esatto equivalente del moderno concetto di «repubblica» [65]: è lo stato in cui «quelli che partecipano alla vita pubblica lo fanno a titolo di eguali» [66], implica «similitudine, centralità, assenza di dominazione univoca» [67], e trova i suoi simboli tangibili nell'*agorà* e nell'*hestìa koiné* o «focolare comune» [68].

2. Il concetto peloponnesiaco di *nòmos basiléus* e il concetto greco-periferico di *isonomìa* esprimono dunque entrambi l'emergere della collettività dai *laòi* omerici, semplici spettatori di contese individuali e di glorie personali, al collegio degli *àristoi*, fino alla democrazia periclea: l'unica differenza è che l'isonomia, nascendo ed esprimendosi in terre dove la tirannide è la norma, assume un tono polemico e un grido di rivolta che mancano alla «società di eguali» spartana. Ogni volta che in Omero si creava almeno una parvenza di collegialità, che i singoli re e guerrieri formavano, quasi inconsapevolmente, un gruppo di potere, nascevano le premesse per l'isonomia futura; si formava cioè quella collettività aristocratica ancora priva di potere che, ereditando il potere dei re scomparsi, avrebbe un giorno dato alla luce le oligarchie. La continuità tra assemblee di guerrieri e isonomie non è puramente ideale: perfino la terminologia è la stessa. I personaggi di Erodo-

[61] *Schol. anon.* 10,13 Diehl. Cfr. Vlastos, 'Isonomia' cit., pp. 340-4; 'Isonomìa politikè' cit., pp. 10-1; Fassò, *La democrazia* cit., p. 25; *Storia della filosofia del diritto*, I, *Antichità e Medioevo*, Il Mulino, 1966, p. 32.

[62] HEROD. III, 142-143. Cfr. Cerri, 'Isos dasmòs' cit., p. 103.

[63] PLAT. *Menex.* 238 E - 239 A.

[64] Larsen, 'Cleisthenes' cit., p. 9; Andrewes, *The Greek Tyrants* cit., pp. 26-7; Vernant, *Les origines* cit., p. 53; Lévêque-Vidal Naquet, *Clisthène* cit., pp. 28 sgg.

[65] G. Glotz, *La cité grecque*, Paris, 1953², p. 151.

[66] Lévêque-Vidal Naquet, *Clisthéne* cit., p. 31.

[67] Detienne, *Les maîtres de vérité* cit., pp. 95-6.

[68] Vernant, *Les origines* cit., p. 122. Sull'*hestìa koinè*: ARIST. *Pol.* 1322 b 28; e cfr. Gernet, 'Sur le symbolisme politique: le Foyer commun', *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1952, pp. 22-43.

to, esprimendo evidentemente un concetto ancor vivo nell'Atene di Pericle, associano l'istituzione dell'isonomia, il suo sostituirsi alla monarchia o alla tirannide, col «mettere in mezzo» (*es méson katathêinai*) il potere: lo fanno Otane alla morte di Cambise [69] e Meandrio a quella di Policrate [70]. Come Vernant [71] e Detienne [72] hanno messo bene in evidenza, l'espressione proviene dall'epica: in Omero sta «nel mezzo» dell'assemblea, civile o militare che sia, il personaggio che parla *pubblicamente* [73]; «nel mezzo» stanno anche i doni e i premi che vengono dati *pubblicamente* [74], gli atleti e i campioni che gareggeranno *pubblicamente* tra loro [75], i cantori che canteranno *per tutti* [76]; e la contesa tra Antiloco e Menelao per il secondo posto nella gara dei carri verrà giudicata dai capi achei «nel mezzo» (*es méson*) [77], che ancora una volta dovrebbe significare «pubblicamente», «collettivamente», «di fronte a tutti». Mi sembra evidente che in passi come questi si delinea, all'interno di una società pre-politica, quello che sarà in futuro il «centro» materiale della *polis*, e cioè l'*agorà* e il focolare comune: ma mi sembra anche indiscutibile, passando dal concreto all'astratto, che nell'epica «in mezzo» esprime collettività, anche se nei paradigmi omerici la collettività è rappresentata priva di potere reale; e mi sembra fuori di dubbio che nel sesto secolo, allorché la collettività prende effettivamente il potere lasciato vacante da un monarca, la formula esprime isonomia perché isonomia è *collettività dotata di potere*; cosicché il passaggio del potere dall'individuo al gruppo si esprime col concetto che il dominio viene messo «nel mezzo», là dove Omero metteva «in mezzo», al massimo, l'arbitrato di una controversia sportiva o il premio per un vincitore, ma mai l'effettivo governo della comunità. Detienne chiama

[69] Herod. III, 80.
[70] Ivi, 142.
[71] *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1966², pp. 153-4.
[72] *Les maîtres de vérité* cit., pp. 81 sgg.
[73] *Il.* III, 77; IV, 79; VII, 417; *Od.* II, 37; VIII, 144; XII, 20.
[74] *Il.* XVIII, 507; XIX, 173; 249; XXIII, 704.
[75] *Il.* III, 69; 90; 341; XXIII, 507; 685; 710; 814.
[76] *Od.* VII, 262.
[77] *Il.* XXIII, 574.

questo trapasso un «processo di laicizzazione», e così lo sintetizza:

> Nella misura in cui l'ideale d'*Isonomia* si rivela, fin dal momento della sua apparizione, solidale con le rappresentazioni di similitudine e di centralità, esso è *virtualmente* presente nelle istituzioni e nei comportamenti caratteristici del gruppo dei guerrieri. Giochi funerari, spartizione del bottino, assemblee deliberative, sono altrettante istituzioni che formano un piano di pensiero *pre-politico*. Lo spazio circolare e simmetrico che queste istituzioni portano con sé trova la sua espressione puramente politica nello spazio sociale della città, che si accentra sull'*Agorà* [78].

Se dal discorso sulle teorizzazioni consapevoli torniamo al discorso che più ci interessa, che è quello sulle rappresentazioni paradigmatiche, ricorderemo che la «collettività senza potere» aveva in Omero un preciso paradigma: l'evento naturale, non mitico, non divino; perché potere e divinità coincidono nel mito, come potere e individualità emergente coincidono nella realtà. Man mano che l'*arché*, il *kràtos*, il potere, si trasferisce dal singolo alla collettività (ampia o ristretta che sia), nel mondo mitico all'*arché* e al *kràtos* di Zeus (paradigma regio individuale) vengono a sostituirsi l'*arché* e il *kràtos* delle forze naturali [79] (paradigma isonomico collettivo), e il cosmo da piramidale si fa circolare [80], la natura (quasi assente in Omero, come entità globale) [81] viene chiamata col suo nome, facendosi paradigma delle leggi [82], modello mitico delle istituzioni repubblicane. Alla monarchia cosmica subentra la *repubblica cosmica*, l'universo concepito come una *polis* isonomi-

[78] *Les maîtres de vérité* cit., pp. 96-7.

[79] C.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960, pp. 80 e 130; Vernant, *Les origines* cit., pp. 109-10.

[80] Vernant, *Les origines* cit., pp. 123-4; Lévêque-Vidal Naquet, *Clisthène* cit., pp. 80-3.

[81] E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Laterza, 1973, p. 297, n. 8.

[82] Cfr. G. Thomson, *Die ersten Philosophen*, Berlin, 1961, p. 124; Vernant, *Les origines* cit., pp. 101-2; V. Guazzoni Foà, 'Dalle origini alla chiusura della scuola di Atene', in AA.VV., *Storia del pensiero occidentale*, Marzorati, 1974, I, p. 25.

ca [83], la natura immaginata in modo da far da modello alla città. A paradigmi come Zeus, Agamennone, Achille, si sostituiscono paradigmi come la terra, il cielo, il corpo umano: dalla divinità alla natura [84], dal mito personale al mito impersonale [85], dal nascere e morire degli eroi al generarsi e dissolversi degli elementi [86], da Omero ed Esiodo ai presocratici [87], il mito passa dal maschile al neutro [88], dal paradigma-persona al paradigma-cosa.

La transizione è abbastanza visibile: ad esempio in Alcmane, che in un frammento papiraceo scoperto da Lobel nel 1957 ci offre una cosmogonia ancora dipendente da quella esiodea, ma con qualche voce precorritrice del pensiero milesio [89]; e più ancora in Ferecide di Siro, che trasformando *Zéus* in *Zàs* («la vita») e *Krònos* in *Chrònos* («il tempo») [90] compie il primo passo dalle divinità-persone alle divinità-cose [91], al punto che Aristotele (coerente col suo punto di vista, secondo il quale coi Milesii ha fine la mitologia) pose Ferecide tra coloro che, «pur mescolandosi ai teo-

[83] Cfr. Ehrhardt, *Politische Metaphysik* cit., p. 155; Lévêque-Vidal Naquet, *Clisthène* cit., p. 78; G. Colli, *La sapienza greca*, II, Adelphi, 1978, p. 33.

[84] Thomson, *Die ersten Philosophen* cit., p. 125.

[85] F.M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambridge, 1952, pp. 188 e 195.

[86] Kahn, *Anaximander* cit., pp. 175-6; Havelock, *Cultura orale* cit., p. 247.

[87] Havelock, op. cit., pp. 238 sgg.

[88] Si veda in proposito l'ottimo capitolo 'Neutralizzazioni' in M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Il Saggiatore, 1979, pp. 55-96, dal quale divergo solo perché inclina a vedere «la spersonalizzazione della divinità, il passaggio al neutro», come «una delle tappe conclusive della fisiologica e ben nota transizione 'dal mito al logos'» (p. 67); mentre io ritengo che si tratti solo di transizione dalla persona mitica alla cosa mitica, di uno spostamento del paradigma mitico dall'individuo alla collettività.

[89] Si veda in proposito Gabriella Ricciardelli Apicella, 'La cosmogonia di Alcmane', *Quaderni Urbinati*, N.S. 3, 1979, pp. 7-27, e la letteratura ivi menzionata.

[90] PHEREC. SYR. fr. 1 DK.

[91] W. Jaeger, *A' la naissance de la théologie*, Paris, 1966, p. 76; Vernant, *Les origines* cit., pp. 107-8; Guazzoni Foà, 'Dalle origini' cit., p. 21; F. Adorno, 'La «cultura» ionica tra il VII e il VI secolo', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., II, pp. 560-612, alla p. 586.

logi, non esprimono tutto in forma mitica» [92]. Ai più lungimiranti tra gli studiosi moderni del pensiero presocratico non è comunque sfuggito il fatto che Talete sembra riprendere il mito omerico della terra circondata dall'Oceano [93]; che Anassimandro dà ad entità naturali attributi e funzioni prima tipici delle divinità [94]; che l'aria di Anassìmene e di Diogene di Apollonia sembra avere ereditato certi attributi omerici di Zeus [95]; che in Eraclìto il neutro *tò sophòn* («la cosa saggia») soppianta il maschile *ho sophòs* («l'uomo saggio») [96]; che Parmenide, pur passando linguisticamente dai molti *ònta* di Anassimandro all'unico *òn* generico [97], largisce al suo soggetto neutro gli stessi predicati che il culto delfico riservava all'individuo maschile Apollo [98]; che, infine, Empedocle riconosce ancora negli elementi l'equivalente di altrettante divinità [99]. Il carattere di paradigma mitico degli enti naturali nei presocratici arcaici sembra difficilmente contestabile; e la cosiddetta filosofia nascente si rivela espressione e modello della *polis* isonomica [100] come l'epica era stata a lungo espressione e modello della *basileia* individuale. Gli eserciti che avevano per paradigma la tempesta o

[92] Arist. *Met.* 1091 b 8-9.

[93] F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, pp. 86-8; Vegetti, *Il coltello e lo stilo* cit., p. 68; Ricciardelli Apicella, 'La cosmogonia di Alcmane' cit., p. 17.

[94] Jaeger, *Paideia* cit., pp. 83 e 239 sgg.; H. e H.A. Frankfort, 'L'emancipazione del pensiero dal mito', in AA.VV., *La filosofia prima dei Greci*, Einaudi, 1963, pp. 413-41, alla p. 431; Vlastos, 'Isonomia' cit., pp. 361-3; U. Hölscher, 'Anaximander', *Hermes*, 1953, pp. 255-77; 385-417; Kahn, *Anaximander* cit., pp. 231-9; Vernant, *Les origines* cit., p. 110; F. Schachermeyr, *Die frühe Klassik der Griechen*, Stuttgart, 1966, p. 40.

[95] Buffière, *Les mythes* cit., pp. 89-92.

[96] Cl. Ramnoux, 'La tradition présocratique et les problèmes du langage', *Revue de métaphysique et de morale*, 1974, pp. 269-80, alle pp. 278-80.

[97] Vernant, *Mythe et pensée* cit., p. 311.

[98] Vegetti, *Il coltello e lo stilo* cit., pp. 65-74.

[99] Buffière, *Les mythes* cit., pp. 96-8.

[100] G. Pugliese Carratelli, 'La democrazia nel mondo greco', *L'Acropoli*, marzo-aprile 1945, pp. 153-66 (cito da *Scritti sul mondo antico*, Napoli, 1976, pp. 395-411, alla p. 398); Vernant, *Les origines* cit., pp. 115 sgg. e 127; *Mythe et pensée* cit., pp. 145-7, 152-3, 167-72; Detienne, *Les maîtres de vérité* cit., p. 100.

il fuoco sono diventati le città che usano come paradigma la terra o il mare: la differenza sta nel potere, che gli eserciti non avevano e le città hanno; e nel carattere mitico che, esprimendo quel potere, è affiorato nei paradigmi isonomici, modificando i paradigmi monarchici, e cioè i miti divini, attraverso la trasposizione del paradigma mitico dal maschile regio al neutro isonomico. L'isonomia cosmica, che con termine forse un po' anacronistico ho voluto chiamare la *repubblica cosmica*, non apre la filosofia, ma ne è la madre; non uccide il mito, ma lo trasforma in funzione paradigmatica; non crea la scienza, ma la utilizza per la paideia politica; non dà inizio all'era del sapere per il sapere, ma lega saldamente l'epica alla scienza autentica. Tra teologia e filosofia non si interpone, come semplicisticamente credette Aristotele, il solo Ferecide: il tramite, la repubblica cosmica, è assai più vasto e complesso, e l'intera, variopinta gamma del pensiero presocratico arcaico vi è impegnata con la sua storia ambigua e affascinante.

Mileto come la terra

1. Dopo le considerazioni che precedono, il lettore non si meraviglierà nell'osservare che i miti paradigmatici aventi come protagonisti entità naturali compaiono nelle città politicamente più rilevanti della grecità periferica, come Mileto ed Efeso in Oriente e Crotone in Occidente; e ancor meno troverà strano che i primi esempi di «neutralizzazione del mito» ci vengano da Mileto [101], la

[101] Le fonti sulla storia di Mileto sono elencate da J. Bérard, *L'expansion et la colonisation grecques jusqu'aux guerres médiques*, Paris, 1960, p. 41, n. 6. Per quanto riguarda la letteratura moderna sull'argomento ricordo: B. Haussoullier, *Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, Paris, 1902; F. Bilabel, *Milet und seine Kolonien*, München, 1915; A. Gl. Dunham, *The History of Miletus down to the Anabasis of Alexander*, London, 1915; J. Röhlig, *Der Handel von Milet*, Hamburg, 1933; K. Freeman, *Greek City States*, London, 1950, pp. 127-79; Cl. Talamo, 'Istieo ed Erodoto. Per la storia della tirannide a Mileto', *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli*, 1969, pp. 173-203.

più ricca [102] e certamente la più importante [103] città della Ionia, della quale era l'avamposto meridionale [104]: un luogo che più degli altri aveva intensamente vissuto la dialettica tra tirannide e isonomia dalla quale nascono i paradigmi naturali, se è vero che nello spazio di un secolo, il sesto, conobbe per due volte la tirannide, e che nel lungo intervallo tra le due tirannidi ebbe una tormentata e intensa vita politica come città libera.

La tradizione voleva che Mileto fosse stata fondata da Cretesi (che l'avrebbero denominata a somiglianza della Mileto di Creta) [105], poi abitata prevalentemente da Carii di lingua non greca [106], infine ricolonizzata da Ateniesi guidati da Néleo, figlio di Codro [107], che avrebbero trucidato tutti gli uomini e sposato le donne carie: di questo funesto evento sarebbe rimasta memoria in una legge orale che vietava alla donne milesie di mangiare con i loro mariti (considerati gli eredi ideali degli antichi invasori) e perfino di chiamarli col loro nome [108]; anche se è più facile pensare che l'episodio dell'eccidio sia stato creato appunto per giustificare la legge, divenuta ormai incomprensibile. L'archeologia [109] non ci dà molti aiuti per verificare i dati letterarii, perché la città più antica, distrutta dai Persiani nel 494, venne rimpiazzata da un nuovo abitato costruito con criteri del tutto diversi, e gli scavi ci hanno restituito assai poco di essa [110]: sappiamo che il nucleo cittadino sorgeva sulla collina fortificata dominante gli accessi dal

[102] Cl. Mossé, *Le dottrine politiche in Grecia*, D'Anna, 1973, p. 15.
[103] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., p. 438.
[104] HEROD. I, 142.
[105] EPHOR. fr. 32 Müller.
[106] *Od.* II, 867.
[107] HEROD. IX, 97; cfr. V, 97.
[108] HEROD. I, 146. Cfr. B.M. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, Athènes, 1958, pp. 366-7.
[109] Sulla ricerca archeologica a Mileto: AA.VV., *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*, ed. T. Wiegand, Berlin, 1906-36; cfr. A. von Gerkan, 'Zur Lage der archaischen Milet', in *Bericht über den VI Internationalen Kongress für Archäologie*, Berlin, 1940, pp. 323-5.
[110] R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris, 1956, p. 99; L.H. Jeffery, *Archaic Greece: the City-State c. 700-500 B.C.*, London, 1976, p. 209.

mare [111], che risaliva all'età micenea [112] e che in epoca arcaica aveva una pianta geometrica [113]; la presenza ateniese è inoltre confermata dal tipo delle ceramiche fin dal Protogeometrico [114].

Per tutta l'età arcaica l'esistenza di Mileto è legata alla potenza marinara: in essa la città trova la propria salvezza agli inizi del sesto secolo, allorché può resistere all'assedio del lidio Sadiatte, che le confisca i raccolti nel retroterra, solo perché costantemente rifornita dal mare [115]; e ad essa è legata la sopravvivenza di Mileto allorché si trova a capeggiare la rivolta ionica contro Dario, un secolo dopo. Lo sa bene Ecateo, che sconsiglia di dare inizio all'insurrezione senza prima essersi assicurati il dominio del mare [116]; lo sa Megabazo, che ritiene imprudente dare ad un Milesio (Istieo) il dominio di una città (Mirchino) circondata da foreste in cui «abbonda il legname per fare navi e remi» [117]; e ne sono perfettamente al corrente i generali di Dario che, alla vigilia della battaglia di Lade, temono di non essere in grado di impadronirsi di Mileto senza averle prima tolto il predominio navale [118] (in effetti nella flotta ionica che si preparava allo scontro le navi milesie erano prevalenti) [119]. In epoca romana Mileto aveva ancora quattro porti, ciascuno capace di ospitare una flotta [120]: è facile immaginare, allora, l'intenso commercio esistente nella città all'epoca del suo massimo fulgore [121], che è appunto quella arcaica; un commercio che solo in parte, e solo in certi momenti, i Samii e i Rodii riuscivano ad emulare e a contrastare [122]. Mileto e-

[111] Glotz, *La cité grecque* cit., pp. 16 e 20; Martin, l. cit.

[112] B. D'Agostino, 'Dal Submiceneo alla cultura geometrica: problemi e centri di sviluppo', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., I, pp. 148-79, alla p. 175.

[113] M. Torelli, 'La cultura artistica dell'età arcaica', ivi, II, pp. 645-720, alla p. 648.

[114] D'Agostino, l. cit.

[115] Herod. I, 17. Cfr. C. Roebuck, *Ionian Trade and Colonisation*, New York, 1959, pp. 17 e 129.

[116] Herod. V, 36.

[117] Ivi, 23. Cfr. Talamo, 'Istieo ed Erodoto' cit., pp. 184-5.

[118] Herod. VI, 9.

[119] Ivi, 8.

[120] Strab. XIV, 1, 6, 635.

[121] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 438 sgg.

[122] Roebuck, *Ionian Trade* cit., p. 125.

sportava prodotti di artigianato, soprattutto tessili, data la presenza di allevamenti di pecore pregiate e dell'industria della porpora [123]; importava schiavi e pelli, ambra e pesce, e aveva il monopolio dei commerci granari con l'oriente [124]; trafficava con tutta l'Asia [125], con l'Egitto [126], con l'Italia, dove Sibari le era strettamente legata [127], ma soprattutto col Mar di Marmara e col Mar Nero. Prima chiamato Mare Inospitale (*Pòntos àxeinos*) [128], quest'ultimo divenne ben presto per i Milesii il Mare Ospitale (*Pòntos èuxeinos*) [129], dominato dalle loro flotte mercantili; e gli Sciti,

[123] J. Hasebroek, *Staat und Handel im Alten Griechenland*, Tübingen, 1928, pp. 46, 50, 60; H. Berve, *Storia greca*, Laterza, 1959, pp. 157-8; Roebuck, *Ionian Trade* cit., p. 19.

[124] Braccesi, 'Le tirannidi' cit., p. 349.

[125] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 439-40; M.A. Aymard, 'Les civilisations de l'homme dans le Proche-Orient', in AA.VV., *Histoire générale des civilisations* dir. par M. Crouzet, I, Paris, 1963, p. 262.

[126] Relazioni arcaiche tra Mileto e l'Egitto: HEROD. II, 159; 178; STRAB. XVII, 1,18, 801-802. Talete in Egitto: ARIST. ap. SIMPL. *De coel.* 522,14 sgg.; EUDEM. *Geom. Hist.* fr. 133 Wehrli; PLUT. *De Is. et Os.* 34, 364 C; PAMPHIL. fr. 1 Müller; IAMBL. *V.Pyth.* 12; DIOG.L. I, 27; HESYCH. ap. Schol. PLAT. *Resp.* 600 A; AET. I, 3,1; cfr. HEROD. II, 20. Ecateo in Egitto: HEROD. II, 143. Sulla questione dei rapporti commerciali tra Mileto e Naucrati si vedano gli studi di C. Roebuck ('The Grain Trade Between Greece and Egypt', *Classical Philology*, 1950, pp. 236-47; 'The Organisation of Naukratis', ivi, 1951, pp. 212-20). Sulle conferme archeologiche: H. Prinze, 'Funde aus Naukratis', *Klio*, Beiheft 7, 1908; Hasebroek, *Staat und Handel* cit., pp. 64-7; H. Michell, *The Economics of Ancient Greece*, Cambridge, 1956, p. 240; Roebuck, *Ionian Trade* cit., p. 135; n. 10; F. Heichelheim, *An Ancient Economic History*, II, Leyden, 1964, pp. 38 sgg.; J. Boardman, *The Greeks Overseas*, Penguin Books, 1968², pp. 136-7; G.L. Huxley, *The Early Ionians*, London, Faber, 1966, p. 72; F. Canciani, 'La cultura orientalizzante e le sue espressioni figurative', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., pp. 463-509, alla p. 503; Torelli, 'La cultura artistica' cit., p. 657.

[127] HEROD. VI, 21. Cfr. De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., p. 440; G. Pugliese Carratelli, 'Le vicende di Sibari e Thurii', in *Scritti sul mondo antico*, Napoli, 1976, pp. 365-91, alle pp. 368-9.

[128] PIND. *Pyth.* IV, 203; EUR. *Andr.* 793; *Iph.T.* 341. Cfr. D.M. Pippidi, *I Greci nel basso Danubio dall'età arcaica alla conquista romana*, Il Saggiatore, 1971, p. 32.

[129] HEROD. I, 6; cfr. PIND. *Nem.* IV, 49; STRAB. XI, 1,5,491.

dapprima ostili [130], accettarono sulle loro terre costiere una grande quantità di colonie milesie [131] (novanta secondo Plinio) [132] dalle quali assorbirono, anche attraverso matrimoni misti, parte della civiltà greca [133]. Carl Roebuck [134] ha cercato di dimostrare che le colonie pontiche vennero fondate nei periodi di carestia come sfogo alla sovrabbondanza della popolazione (Mileto superò i 50.000 abitanti [135] e arrivò qualche volta fino ai 64.000) [136]: sta di fatto, comunque, che intensissimi furono i legami commerciali e politici con Mileto, e che tra colonie e madrepatria si conservò a lungo l'istituto della cittadinanza reciproca (*isopolitìa*) [137]. Ciò implica che lo studio delle colonie milesie nel Ponto e nella Propontide può fornirci quei dati sulla struttura politico-economica della società milesia che gli scavi in gran parte ci negano: qui infatti alla tradizione letteraria vengono in soccorso dati archeologici abbastanza illuminanti. Jurij Germanovic Vinogradov, per fare solo un esempio, ha pubblicato un decennio fa un testo molto interessante scoperto da lui stesso nell'isola di Berezan, situata in Ucraina dieci chilometri a ovest della foce comune del Dniepr e del Bug: si tratta di una lettera su piombo, databile alla seconda metà del VI secolo, scritta dal mercante Achillodoro al proprio figlio Protagore per lamentarsi del comportamento del meteco Matasi, il quale gli avrebbe sequestrato un carico appartenente ad un altro mercante (tale Anassagore), pretendendo anche

[130] Ephor. fr. 92 Müller.

[131] Ivi; Anaximen. Lampsac. ap. Strab. XIV, 1, 6, 635; cfr. Herod. II, 33. Sulla colonizzazione milesia del Mar Nero: E. von Stern, 'Die griechische Kolonisation am Nordgestade des Schwarzen Meeres', *Klio*, 1909, pp. 139-52; 'Die politische und soziale Struktur der Griechenkolonien am Nordufer des Schwarzmeergebietes', *Hermes*, 1915, pp. 161-224; Boardman, *The Greeks Overseas* cit., pp. 249 sgg.; Pippidi, *I Greci* cit., pp. 27 sgg.

[132] *N.H.* V, 29,112. Cfr. De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., p. 439; Pippidi, *I Greci* cit., p. 34.

[133] Herod. IV, 76-80.

[134] *Ionian Trade* cit., pp. 122-9.

[135] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., p. 447.

[136] Roebuck, *Ionian Trade* cit., p. 22.

[137] A.J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester, 1964, pp. 98-117.

di portar via come schiavo Achillodoro stesso, col pretesto (falso secondo lo scrivente) che si tratta di uno schiavo di Anassagore e che pertanto fa parte delle proprietà sequestrate [138]. A parte i singoli problemi interpretativi, la lettera è molto utile per intendere il vivo linguaggio di quell'aristocrazia di mercanti a cui appartenevano certamente lo scrivente e i personaggi da lui menzionati [139]: un'aristocrazia passata dalle terre alle navi, di cui troviamo traccia già in Omero [140] e in Esiodo [141], ma che nel settimo e nel sesto secolo era così attiva nel mondo ellenico [142], e soprattutto a Mileto [143] e nelle sue colonie pontiche [144], che i suoi membri erano detti, con un termine milesio assai pittoresco, «i Semprenaviganti» (*aeinâutai*) [145].

L'aristocrazia del commercio dominò tutte le fasi della storia milesia dal momento in cui possiamo seguirla con l'ausilio di testimonianze degne di fede. Da essa emerse certamente Trasibulo [146], il tiranno che dominò la città nel primo decennio del sesto secolo [147], l'uomo che pose fine all'interminabile conflitto con la Lidia [148]: della sua estrazione elevata testimonia il fatto che giungesse alla tirannide dalla pritania [149], mentre il suo spirito mercan-

[138] J.G. Vinogradov, 'La più antica lettera greca proveniente dall'isola di Berezan' (in russo), *Vestnik Drevnej Istorii*, 1971, N. 118, pp. 74-100; B. Bravo, 'Une lettre sur plomb de Berezan: colonisation et modes de contact dans le Pont', *Dialogues d'histoire ancienne*, 1974, pp. 110-87.

[139] Bravo, op. cit., pp. 152-4.

[140] *Od.* I, 105; 180. Cfr. Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., p. 220.

[141] *Op.* 632 sgg.

[142] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 436-7; Lepore, 'Città-Stato' cit., pp. 215-9.

[143] Glotz, *La cité grecque* cit., p. 78; Mazzarino, op. cit., pp. 226-7.

[144] Graham, *Colony and Mother City* cit., p. 98.

[145] Glotz, op. cit., p. 79; De Sanctis, op. cit., p. 419; Mazzarino, op. cit., pp. 226-7; Graham, op. cit., p. 98; Lepore, op. cit., p. 218.

[146] Herod. I, 20-23; V, 92. Sullo stretto legame di Trasibulo con l'aristocrazia milesia, o per lo meno con quella parte di essa che si opponeva all'influenza lidia, si veda Mazzarino, op. cit., pp. 192, 196 e 230.

[147] Si veda in proposito Mazzarino, op. cit., pp. 228-9.

[148] Sul quale si veda Herod. I, 14-22.

[149] Arist. *Pol.* 1305 a 15-18. Si vedano, per il riferimento a Trasibulo

tile è ricavabile dal fatto che sotto la tirannide Mileto toccò il suo apogeo nel campo dei commerci, della potenza marinara e dell'attività colonizzatrice [150]. A Trasibulo successe una ristretta oligarchia gravitante «attorno a Toante e a Damasenore»: talmente ristretta che i suoi oppositori non videro una grande differenza tra essa e la tirannide che l'aveva preceduta, e chiamarono «tiranni» i suoi componenti [151]; ma ci riesce assai difficile separare questo potente gruppo di potere dai Semprenaviganti, e cioè da un collegio formato dai capi delle più ricche famiglie milesie. Caduta l'oligarchia, troviamo la *Plutìs*, e cioè l'eterìa più ricca formata dagli armatori, associata temporaneamente nel governo della città con un'altra eterìa, detta dei «combattenti con le mani» (*Cheiromàcha*) [152]; e qui debbo dissentire dalla maggioranza della storiografia moderna, che, influenzata dalla radice *cheiro-* («mano») presente in altri composti indicanti lavoro manuale, ha identificato i *Cheiromàcha* con gli artigiani, col popolo minuto, coi *Ghérghithes* che incontreremo tra poco [153], trascurando la componente *macha* che ha una chiara connotazione di distinzione di classe basata sulla funzione delle varie classi in guerra; ma discordo parzialmente anche da quegli storici che hanno utilizzato la connotazione guerresca in senso troppo limitativo, identificando i *Cheiromàcha* con i soli opliti [154]: ritengo invece che i *Cheiromàcha* siano l'intero esercito di terra, che «combatteva con le mani» in quanto affrontava il nemico a colpi di spada o di lancia, contrapposto alla marina, che non usava le mani nel combattimento perché manovrava la nave cercando di speronare i legni avversari [155]; e sono convinto che (come abbiamo osservato per la Gre-

della notizia aristotelica: Glotz, op. cit., p. 129; G. Giannelli, *Trattato di storia greca*, Roma, 1951, p. 114; Braccesi, l. cit.

[150] Hasebroek, *Staat und Handel* cit., p. 104; Roebuck, *Ionian Trade* cit., p. 123; Braccesi, l. cit.

[151] Mazzarino, op. cit., p. 231.

[152] Plut. *Qu. Gr.* 32.

[153] Mazzarino, *Il pensiero storico classico* cit., pp. 82-3; Berve, *Die Tyrannis* cit., p. 579; Huxley, *The Early Ionians* cit., p. 79; cfr. Talamo, 'Istieo ed Erodoto' cit., p. 190.

[154] Talamo, op. cit., pp. 186-7, n. 43; Braccesi, op. cit., p. 350.

[155] Cfr. Herod. VI, 12, 1.

cia peninsulare) questi termini militari fossero passati a denominare le due aristocrazie che comandavano rispettivamente l'esercito e la marina, e cioè la più ricca aristocrazia navale e la meno ricca aristocrazia fondiaria, che possiamo considerare, da un punto di vista economico, il «ceto medio» della repubblica milesia. Il connùbio non dovette durare molto, e presto gli *Aeinâutai* riacquistarono un monopolio del governo così rigido da costituirsi in una magistratura avente lo stesso nome [156]: dissentendo di nuovo da alcuni dei migliori storici della prima metà del novecento [157], e accordandomi invece con la critica più recente [158], ritengo fondata e non leggendaria la notizia di Plutarco [159] secondo la quale questa *arché* saliva sulle navi per prendere le sue decisioni e tornava a terra solo dopo avere emesso la sentenza, nulla vietando che la rigorosa linea di demarcazione tra i padroni di navi, detentori di tutto il potere, e il resto della popolazione, escluso da ogni decisione politica e giudiziaria, venisse ribadita, con una certa arroganza, mediante questo rito formale, destinato a mostrare anche visivamente come la nave e il mare fossero l'unica sede del comando e della giurisdizione. A questa fase dovrebbero essere riferiti gli avvenimenti legati all'avanzata lidia e a quella persiana [160], che entrambe risparmiarono la sola Mileto in quanto questa città, poco vulnerabile agli attacchi terrestri in relazione al suo già osservato dominio delle vie marittime, riuscì a stabilire prima con

[156] Che ad un certo momento gli *Aeinâutai* fossero un'*arché*, come sottintende Plutarco (l. cit.) e come esplicitamente attesta Esichio (s. v.), è stato ritenuto vero da Johannes Hasebroek (*Staat und Handel* cit., p. 20) e più recentemente da Denis Roussel (*Tribu et cité*, Paris, 1976, p. 218, n. 28), coi quali concordo. Una magistratura legata alle navi nell'antica Grecia non è comunque un caso raro: basti ricordare i *neōròi* ateniesi, sovrintendenti ai porti e agli arsenali (Hesych. s.v.; *Inscr. Gr.* I², 74, 11; cfr. K. Lehmann Hartleben, 'Die antiken Hafenlagen des Mittelmeers. Beiträge zur Geschichte der Stadtbaues im Altertum', *Klio*, Beih. 14, 1923, pp. 111-2 e 288).

[157] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., p. 437; Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., p. 232.

[158] A.R. Burn, *The Lyric Age of Greece*, London, 1960, p. 215; Huxley, l. cit.

[159] L. cit.

[160] Talamo, op. cit., p. 197.

Creso e poi con Ciro dei patti di amicizia anziché delle relazioni di sudditanza [161]. La terra, sconfitta dal mare con l'estromissione degli agrari, tornò a farsi sentire con la ribellione del popolo minuto, dei *dēmòtai*, che i ricchi al potere chiamavano sprezzantemente *Ghérghithes* [162], quasi ad escluderli dalla cittadinanza stessa, dato che *Ghérghithes* era il nome dei contadini non greci del retroterra asiatico [163]: meno legati ai Semprenaviganti di quanto non fossero i *Cheiromàcha*, che erano pur sempre degli aristocratici, i contadini condussero contro di loro una guerra di sterminio, alla quale i padroni della città risposero con eguale crudeltà, provocando alla fine anche l'ira degli dèi, che si manifestò con una serie di funesti prodigi e culminò nell'espulsione dei ricchi (o dei loro capi) da Mileto per ordine dell'oracolo di Apollo Didimeo [164]. Fu questo il momento della massima debolezza per la grande città ionica: l'insicurezza economica dovuta al continuo mutar di proprietà dei beni [165] portava con sé la mollezza e la rilassatezza dei costumi [166], alla quale alludeva l'ironica frase proverbiale: «Una volta i Milesi erano forti» [167]; e Demodoco, poeta della città milesia di Lero, aggiungeva più apertamente: «I Milesii non sono

[161] HEROD. I, 141; cfr. 143 e 169.

[162] HERACLID. PONT. fr. 50 Wehrli. Cfr. Burn, op. cit., p. 214; Huxley, op. cit., p. 80; Talamo, op. cit., pp. 187-8.

[163] HEROD. V, 122; VII, 43; CLEARCH. ap. ATHEN. VI, 255 C; 258 A. Per le questioni legate ai *Ghérghithes* si vedano: W. Leaf, *Strabo and the Troad*, Cambridge, 1923, p. 103; Talamo, op. cit., pp. 187-9.

[164] HERACLID. PONT. l. cit.

[165] HEROD. VI, 86. Per la coincidenza tra l'epoca del viaggio a Sparta del mercante milesio menzionato da Erodoto e la fase acuta della *stasis* di Mileto, si veda Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., p. 229.

[166] CLEARCH. *Vit.* IV, fr. 7 Müller.

[167] La riportano: ANACR. fr. 86 D.; ARISTOPH. *Plut.* 1002; ARIST. fr. 557 Rose; DIODOR. X, 25,2; SYNES. *Ep.* 81,228 E; HESYCH. et PHOT. s.v. *Êsan*; EUST. in *Il.* 1358,11; APOSTOL. p. 403 Walz. Zenobio (V, 80), che riporta il frammento di Anacreonte, e lo scolio al passo di Aristofane concordano nell'attribuire il detto ad un responso oracolare; e lo scolio aggiunge che l'occasione del responso fu la sconfitta dei Milesii ad opera di Policrate, cosa che C.M. Bowra (*Greek Lyric Poetry*, Oxford, 1936, p. 291) e B. Gentili (*Anacreonte*, Ed. Ateneo, 1958, p. XII) ritengono credibile, così come anch'io penso.

matti, ma si comportano come se lo fossero» [168]. A farli rinsavire dovette contribuire non poco la dura sconfitta subita dalla loro flotta ad opera dei grandi nemici di sempre, i Samii, allora signoreggiati da Policrate [169]: Mileto dovette cedere a Samo quella supremazia navale che più tardi Ecateo rimpiangerà nel momento del bisogno [170]. Gli eccessi ai quali si erano abbandonate le due classi estreme, la più ricca e la più povera, favorì il ceto medio, e cioè i proprietari terrieri, sostanzialmente identici ai *Cheiromàcha* della prima metà del secolo [171], ai quali cominciavano a guardare tutti coloro che erano stanchi di guerre civili e di rivolgimenti politici destabilizzanti: se ne faceva interprete Focilide, il massimo poeta milesio, che ripeteva la sua lode per gli uomini «che stanno nel giusto mezzo» e il suo proposito di emularli, insistendo anche sulla prosperità che viene alla città da quel «corno di Amaltea» che è una ricca fattoria [172]. Furono appunto i «proprietari di poderi ben coltivati» ad assumere l'amministrazione di Mileto attorno al 525: Erodoto dice che ciò avvenne in seguito alla valutazione dei singoli terreni effettuata da una commissione arbitrale chiamata dai Milesii stessi e composta da nobili di Paro [173], e non è escluso che i Parii effettuassero la ricognizione materiale e la scelta degli amministratori in base alla perizia agraria; ma dietro i Parii non è difficile scorgere i Persiani [174], ormai padroni delle isole egee e governati da Dario, gran fautore dell'agricoltura in Ionia [175]; e la congettura diventa assai fondata se si tien conto che pochi anni dopo troviamo Mileto nuovamente ricca e prospera [176], ma dominata da un tiranno, Istieo, strettamente dipenden-

[168] Demodoch. fr. 1 D.

[169] Herod. III, 39.

[170] Herod. V, 36.

[171] È questa in sostanza l'interpretazione di Braccesi ('Le tirannidi' cit., pp. 350-1 e n. 37), alla quale mi associo.

[172] Phocyl. frr. 12 e 7 D. Cfr. Burn, op. cit., p. 215; Huxley, l. cit.; Lepore, 'Città-stato' cit., p. 218.

[173] Herod. V, 28-29.

[174] Cfr. Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., pp. 230 e 232.

[175] Talamo, 'Istieo ed Erodoto' cit., p. 194.

[176] Herod. V, 28.

te dal re di Persia [177]. La lunga lotta tra terra e mare era stata vinta dalla terra: ma a prezzo della libertà e della tanto accuratamente conservata indipendenza dai barbari.

2. Sulle radici economiche di questa lotta Clara Talamo scrive:

Di una sostanziale autonomia economica in Mileto tra gruppi legati alla terra e gruppi legati al mare può essere spia un passo erodoteo che illumina la situazione milesia al momento della guerra contro Aliatte. Per 11 anni i Lidi distrussero i raccolti dei Milesi, senza piegare Mileto, anzi alla fine furono costretti a stringere con la città ionica rapporti di ospitalità ed alleanza. Mileto, secondo quanto dice Erodoto, dové la sua salvezza al fatto di essere padrona del mare. Ciò significa anche che per il suo potere sul mare non era determinante la sua produzione agricola. Infatti non potendo vivere dei propri raccolti rimaneva ai Milesi la via del mare, da cui i Lidi non potevano effettuare blocchi, e per cui invece i Milesi potevano rifornirsi, non certamente in cambio di prodotti agricoli che vennero sistematicamente bruciati per 11 anni, ma evidentemente in base ai rapporti con le colonie e all'attività commerciale che doveva essere diventata una forza economica abbastanza autonoma se non fu indebolita dopo la lunga guerra dei Lidi. Anche i Persiani furono poi costretti a rinnovare ai Milesi, soli fra i Greci, i patti che questi avevano con i Lidi, il che significa che le condizioni rimanevano analoghe. In questa sede non si vuole porre il problema da che cosa abbia avuto origine il potere del mare, se in principio siano stati o meno gli stessi proprietari terrieri a navigare e a porre in mare le loro merci. La soluzione di tale problema non è determinante ai fini dello studio del VI secolo. Infatti il fatto che gli *aeinâutai* fossero anche proprietari terrieri non toglie che la *Plutis*, la fazione della lotta civile, è vista nella tradizione legata al mare: determinante per le sue ricchezze è il navigare, e ciò è spiegabile nella vita economica milesia di questo periodo. Il prefisso *aei-* poi, i sempre-naviganti, indicherebbe che si tratta di naviganti di mestiere. Naviga sempre chi non trasporta soltanto merci proprie. È possibile poi che alcuni gruppi di agricoltori siano rimasti esclusivamente tali, lontani dal mare e non partecipi della *Plutis* che da esso derivava. Pertanto in base a quanto si sa dell'economia milesia del VI secolo nulla impedisce di accettare, secondo la tradizione letteraria, che

[177] HEROD. IV, 137-138. Sui modi e i tempi dell'ascesa di Istieo si vedano: Mazzarino, ll. cit.; Talamo, op. cit., pp. 173-85.

si siano formati due gruppi, gli *aeinâutai* e i *cheiromàcha*, con la caratterizzazione che di essi danno le fonti (grande ricchezza da una parte, dovuta essenzialmente alla navigazione, e piccola-media proprietà dall'altra) e che si siano contesi il potere fino a determinare una crisi politica ed economica [178].

La Talamo non ha certo in mente i presocratici arcaici quando fa queste osservazioni: e tuttavia chi abbia familiarità con le testimonianze su Talete e su Anassimandro può facilmente ricordarsi di esse sentendo parlare di «potere del mare», di «gruppi legati alla terra e gruppi legati al mare», ecc. Che i due scienziati di Mileto appartenessero ai ceti aristocratici, e che entrambi godessero di una notevole rilevanza politica, mi sembra arduo mettere in dubbio: i loro nomi compaiono con una certa frequenza nell'aristocrazia milesia, tanto che a due loro omonimi troviamo dedicate due statue lungo la via sacra di Mileto [179] (e l'epigrafia ci insegna quanto importante fosse la ripetizione dei nomi all'interno dei *ghénē* aristocratici e quanto utile sia lo studio di quei nomi per la ricostruzione dei *ghénē* stessi) [180]; in effetti Talete discendeva per parte di madre dai Telidi, «i più nobili tra quelli che hanno i loro antenati in Cadmo e Agenore» [181], e il suo discepolo apparteneva certamente alla stirpe degli Anassimandridi, teofori di un dio Mandros di cui dovevano essere originariamente i sacerdoti [182]; è anche noto che il primo godette i favori di Trasibulo [183] e fu più tardi consigliere autorevolissimo di Mileto e dell'intera Ionia [184], mentre il secondo fu inviato come ecista ad Apollonia del Ponto [185]. Altrettanto evidente è l'appartenenza di Talete alla nobiltà marinara e non a quella terriera: legato in qualche modo ai Feni-

[178] Talamo, op. cit., pp. 192-3.

[179] Mazzarino, op. cit., p. 392, n. 693; G. Thomson, *Die ersten Philosophen*, Berlin, 1961, p. 107.

[180] Mazzarino, op. cit., p. 373, n. 537.

[181] Diog. L. I, 22. Sulla preponderanza dei Telidi tra i *ghénē* di Mileto: Glotz, *La cité grecque* cit., p. 17; Thomson, op. cit., pp. 106-8.

[182] Mazzarino, op. cit., p. 392, n. 693.

[183] Maeandr. Miles. fr. 3 Müller.

[184] Herod. I, 170 e Diog. L. I, 25, per i quali si veda più sotto.

[185] Aelian. *Var. Hist.* III, 17.

ci, coi quali i Telidi erano imparentati [186], come loro esercitò il commercio marittimo [187]; dai Fenici apprese l'arte di regolare sugli astri, e in particolare sull'Orsa, la rotta delle navi [188], diventando il più grande esperto greco di astronomia applicata alla navigazione, al punto che gli fu attribuita anche l'*Astrologia nautica* scritta qualche decennio più tardi da Foco di Samo [189]; dagli stessi Fenici, e anche dagli Egizi, imparò ad applicare l'aritmetica alla computisteria commerciale [190] e la geometria ai problemi della navigazione, calcolando la distanza tra le navi grazie al suo famoso teorema [191]; la sua attività politica, d'altro lato, si svolse certamente nella fase di strapotere dei Semprenaviganti [192], dato che i suoi due famosi consigli, quello dato a tutti gli Ioni affinché si costituissero in una confederazione con sede a Teo (inascoltato) [193] e quello ai Milesii in senso contrario al patto di alleanza proposto

[186] Diog. L. I, 22; e cfr. Herod. l. cit. Si vedano in proposito: Sakellariou, *La migration* cit., pp. 367-9; B. Soyez, 'Le Phénicien Thalès et le synoecisme de l'Ionie', *L'Antiquité Classique*, 1974, pp. 74-82.

[187] Plut. *Sol.* 2; cfr. Arist. *Const. Ath.* XI, 1. Su Talete mercante si vedano: H. Knorringa, *Emporos*, Paris-Amsterdam, 1926, p. 39; G. Thomson, *Eschilo e Atene*, Einaudi, 1949, p. 128; Burn, *The Lyric Age* cit., pp. 331-2; M. Montuori, 'Cosmogonie orientali e filosofia presocratica', *Il cannocchiale*, 1967-68, pp. 95-104, alla p. 100.

[188] Callimach. fr. 191 Pfeiffer.

[189] Diog. I, 23. Martin P. Nilsson ('Kataploi. Beiträge zum Schiffskataloge und zu der altionischen nautischen Literatur', *Rheinisches Museum für klassische Philologie*, 1905, pp. 161-89) ha dedotto da un passo del retore Aristide (*Rhet.* I, p. 440 Dindorf) l'esistenza di una vasta e antica letteratura didascalica ionica («altionische Lehrepos», p. 189) concernente la navigazione, alla quale avrebbe attinto perfino il «catalogo delle navi» omerico e della quale anche Talete e Foco avrebbero fatto parte (pp. 183-4): un'ipotesi da non respingere, ma comunque da correggere, al lume delle più recenti ricerche sull'alfabetizzazione, nel senso di una caratterizzazione orale e pre-letteraria.

[190] Eudem. *Geom. Hist.* fr. 133 Wehrli. Cfr. Burn, op. cit., p. 332.

[191] Ivi, fr. 134.

[192] Burn, loc. cit.

[193] Herod. l. cit. Cfr. Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci* cit., p. 177; Vernant, *Les origines* cit., p. 124; Lévêque-Vidal Naquet, *Clisthène l'Athénien* cit., pp. 66-7; G. Fogazza, 'Per una storia della lega ionica', *La parola del passato*, 1973, pp. 157-69, alle pp. 164-5; Guazzoni Foà, 'Dalle origini' cit., p. 52.

da Creso (seguito con ottimi risultati) [194], si collocano all'epoca dell'espansione di Ciro verso occidente, epoca nella quale, come abbiamo già visto, l'aristocrazia marinara era ancora al governo. Quanto ad Anassimandro, non sappiamo con certezza se il suo *ghénos* rientrasse nell'eteria dei Semprenaviganti o in quella dei Manocombattenti, ma molti indizi ci fanno propendere per la seconda ipotesi, e cioè per l'appartenenza degli Anassimandridi e del loro più illustre rappresentante alla nobiltà fondiaria: da un lato, infatti, il *ghénos* ebbe larga parte, a fianco di quello cui appartenevano Istieo e Aristagora, in quella riconciliazione finale tra ricchi e poveri dalla quale emersero, come mediatori e governanti, proprio i coltivatori [195]; dall'altro Anassimandro fu sempre amico degli Spartani [196], tra i quali dominava appunto l'aristocrazia del latifondo, e dedicò la parte più cospicua della sua attività scientifica non alle matematiche e all'astronomia, tipiche scienze utili alla navigazione, ma a «disegnare su una carta la terra abitata» [197], come dire che preferì allo studio taletiano delle rotte marittime quello degli itinerari attraverso i campi e le regioni della terraferma.

Le ipotesi ricavabili dall'estrazione sociale dei due sapienti milesii combaciano perfettamente col loro insegnamento se appena tale insegnamento viene interpretato in chiave di paradigma politico. È sufficiente, per rendersene conto, mettere da parte il qua-

[194] Diog. I, 25; e, per la decisione del patto di neutralità presa dal governo della città, Herod. I, 141. Le due fasi legate ai consigli di Talete, e cioè il timore dell'avanzata persiana e l'uscita di Mileto dal pericolo di annessione mediante il patto con Ciro, sono state collegate con l'inizio e con l'interruzione, attorno alla metà del secolo, di un'opera di rafforzamento delle fortificazioni di Mileto: rimando, a questo proposito, alle osservazioni di Mazzarino (*Fra oriente e occidente* cit., pp. 265-6, n. 470) e Martin (*L'urbanisme* cit., p. 99).

[195] Mazzarino, op. cit., p. 232. La preponderanza degli Anassimandridi sotto la tirannide di Istieo, che abbiamo visto coincidere col governo dei proprietari terrieri (Herod. V, 23-30), è attestata dalla frequenza con cui i membri di questo *ghénos*, come dimostrano i nomi teofori ad esso familiari, ricoprirono la carica di esimnete tra il 523 e il 496 (Mazzarino, op. cit., p. 392, n. 693).

[196] Cic. *De div.* I, 50,112; Favorin. fr. 27 Müller.

[197] Erastosth. ap. Agathemer. I, 1; cfr. Strab. I, 11,7; Diog. L. II, 2.

dro aristotelico, secondo il quale Talete, Anassimandro e Anassìmene avrebbero concordato nell'idea della trasformazione degli elementi gli uni negli altri, discordando invece sull'identità dell'elemento primo, o *arché*: è evidente che la parola *arché* compare solo in Anassimandro [198], ed è anche evidente che i concetti di «condensazione e rarefazione» (senza i quali non è concepibile il mutarsi di un elemento in un altro) non compaiono prima di Anassìmene. Privata del significato connesso con le «cause prime» del quarto secolo, la parola *arché* nel sesto può significare solo due cose, «origine» o «comando»: il primo significato è più antico, essendo reperibile in Omero [199], ma il secondo era già vivo nel linguaggio politico del VI secolo, come attesta il detto di Biante secondo il quale «un uomo si rivela nel momento del comando» [200]. A farci inclinare verso *arché* come «comando» o «potere» o «magistratura» [201] è il frequente uso di verbi esprimenti dominio, come *kybernân* e *kratêin*, che Aristotele stesso [202] e un dossografo di derivazione peripatetica come Ippolito [203] riconoscono presenti in Anassimandro (e non possiamo dubitare di termini che tanto poco si adattano all'abituale lettura aristotelico-teofrastea dei Milesii). Il termine *arché* viene attribuito da Aristotele a Talete (che avrebbe identificato l'*arché* con l'acqua) certamente a torto, come ci viene mostrato proprio da un aristotelico, Simplicio, che attesta essere stato Anassimandro il primo a farne uso [204]: ma Talete non aveva lasciato documenti scritti, e Aristotele, costretto

[198] Cfr. G.S. Kirk, 'Anaximander of Miletus', in G.S. Kirk-J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1960, pp. 99-142, alle pp. 107-8.

[199] *Il.* III, 100; XI, 603; XXII, 116; *Od.* I, 188; VIII, 81; XXI, 4; 35.

[200] Arist. *Eth. Nic.* 1130 a 1-2.

[201] Interpretazione che a tutt'oggi è stata proposta, per lo meno a quanto mi risulta, solo da Vernant (*Les origines* cit., pp. 118-9) e da Colli (*La sapienza greca* cit., p. 32). Sui possibili significati di *arché* si veda anche Kahn, *Anaximander* cit., p. 236.

[202] *Phys.* 203 b 11-12. Cfr. Kahn, op. cit., pp. 44 e 238.

[203] *Ref.* I, 6,3.

[204] Simpl. *Phys.* 24, 13 sgg.; cfr. Hippol. *Ref.* I, 6,2. Si veda l'analisi delle due testimonianze in G.S. Kirk, 'Some Problems in Anaximander', *Classical Quarterly*, 1955, pp. 21-38 (cito da AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, I, London-New York, 1970, pp. 323-49, alle pp. 324-7).

a studiarne il pensiero attraverso tarde parafrasi, poteva avere trovato in esse un termine equivalente. Ora, nello stesso passo il fondatore del Liceo pone uno stretto rapporto tra l'equazione *arché-hydōr* e la dottrina taletiana secondo la quale la terra galleggerebbe sull'acqua [205]; e non possiamo dubitare che tale dottrina fosse veramente di Talete, innanzi tutto perché altre fonti ci confermano che egli la professava [206] e che fondava su di essa la sua spiegazione dei terremoti [207], in secondo luogo perché ad essa si contrappone in modo evidente Anassimandro allorché ribadisce che la terra è *metéōros*, «sospesa in alto» [208], e non si regge né ha bisogno di reggersi su altre cose. Ma qui notiamo un'anomalia: Anassimandro non dice che la terra è *metéōros* perché «non è *sorretta* da nulla»; dice invece che è *metéōros* perché «non è *dominata* da nulla» (*hypò mēdenòs kratuménē*); ed è evidente che il concetto di terra «dominata» dal mare era di Talete, che traduceva l'*appoggio* che il mare dava alla terra in un *dominio* del mare sulla terra, dominio che il redattore della parafrasi scritta giunta fino ad Aristotele aveva reso con *arché*, generando in tal modo il fraintendimento aristotelico.

Emerge dunque, perfino dalle fonti che interpretarono speculativamente i Milesii, la traccia di una polemica tra Talete e Anassimándro avente per oggetto il dominio del mare sulla terra, che il primo rivendicava e il secondo respingeva; e possiamo affermare con una larga probabilità che per indicare tale dominio Talete usava il più antico termine *kràtos* e Anassimandro, più giovane, preferiva il neologismo *arché*. A sostegno della sua tesi Talete citava certamente non soltanto i terremoti, spiegabili a suo modo di vedere con tempeste del mare profondo atte a far dondolare la terra galleggiante sulle acque, ma anche le inondazioni periodiche

[205] ARIST. *Met.* 983 b 20-22.

[206] Aristotele stesso espone più dettagliatamente la dottrina del galleggiamento della terra «a mo' di legno» in *De coel.* 294 a 28 sgg.; e cfr. anche THEOPHR. *Phys. opin.* fr. 1 Diels; SENEC. *Nat. quaest.* III, 14; SIMPL. *De coel.* 522,14 sgg..

[207] SENEC. l. cit. Cfr. G.E.R. Lloyd, *La scienza dei Greci*, Laterza, 1978, p. 11.

[208] HIPPOL. *Ref.* I, 6,3; cfr. ARIST. *De coel.* 295 b 10; DIOG. L. II, 11.

dell'Egitto ad opera del Nilo: causa di quelle inondazioni era infatti per lui sempre e soltanto il mare, che dimostrava il suo potere sulla terra bloccando col suo rigonfiamento le bocche del fiume e dettando in tal modo la sua legge alle terre emerse [209]. Anassimandro portava invece come argomento a favore della scarsa autorità del mare il suo progressivo disseccarsi, fino alla prevedibile scomparsa finale delle acque [210]: di ciò era prova, secondo lui, il fatto che gli animali marini in un recente passato avevano cominciato ad emigrare sulla terra, dando origine agli esseri terrestri e perfino all'uomo [211]. Tutto ciò non ha nulla, si intende, a che spartire con la scienza come noi oggi la intendiamo: ciò che Talete proponeva e Anassimandro negava era una splendida immagine poetica, appena puntellata, e con scarsa convinzione, da argomenti fantascientifici; l'immagine della terra come una specie di grande nave [212] in balìa dei flutti, dipendente del tutto dai voleri del mare come al capriccio del mare sono affidate le navi. Immagine poetica, si è detto, e non a caso: Alceo, il poeta lesbio che ammirava Talete fino a cantarne le lodi in versi [213], la riprese abbastanza fedelmente quando paragonò la sua città ad una nave che rischiava il naufragio [214]; e l'immagine ebbe tanta fortuna, nella versione alcaica, che fu imitata perfino da Orazio [215]. Se inseriamo questa immagine nel paesaggio in cui si svolse l'attività politica di Talete, che è la Mileto dominata dall'aristocrazia del mare, amministrata dall'arroganza proterva dei Semprenaviganti che prendono le loro decisioni solo nel ventre oscillante delle loro navi da lunga crociera, il mito paradigmatico ci svela la sua pregnante valenza educativa: come la terra obbedisce al mare, come

[209] AET. IV, 1,1. Cfr. HEROD. II, 20; DIODOR. I, 38,2-3; SENEC. l. cit.; DIOG. L. I, 37.

[210] ARIST. *Meteor.* 353 b 6 sgg.; ALEX. *Meteor.* 67,3 sgg.

[211] HIPPOL. *Ref.* I, 6,6; cfr. PLUT. *Qu. conv.* VIII, 8,4, 730 E; CENSORIN. *De d. nat.* 4,7; AET. V, 19,4.

[212] «Thaletis inepta sententia est: ait enim terrarum orbem aqua sustineri et vehi more navigii mobilitateque eius fluctuare tunc cum dicitur tremere» (SENEC. l. cit.).

[213] HIMER. *Ecl.* 30 cod. Neap.

[214] ALC. fr. 208 a Voigt.

[215] Cfr. Braccesi, 'Le tirannidi' cit., p. 351.

l'intero mondo abitato è in balìa totale delle profonde acque che lo sorreggono, che lo cullano o lo sconvolgono a loro piacimento, così è giusto che la gente della terra e del campo si rimetta senza riserve a ciò che la gente del mare e della nave vorrà deliberare nell'onnipotente segretezza dei suoi vascelli.

La dialettica tra terra e mare, tra città e porto, così centrale nella mente dei Greci [216], addirittura vitale nella Mileto delle due nobiltà, è in tal modo il fulcro sia della riaffermazione taletiana, sia della recisa negazione anassimandrea: si tratta di accettare o di rifiutare il privilegio politico e giudiziario dei Semprenaviganti, di escludere o di ammettere la possibilità che altri ceti cittadini entrino a far parte del governo. Se però continuiamo a leggere le poche notizie che abbiamo su Anassimandro, possiamo constatare che i paradigmi mitici del latifondista milesio non si fermano alla negazione del privilegio, al grido di rivolta, alla dichiarazione (mi si passi il termine moderno) di indipendenza: alla proposta conservatrice dei Semprenaviganti, che si esprime nei paradigmi naturali di Talete, i Manocombattenti oppongono per bocca di Anassimandro precise proposte riformatrici. Già il citato passo di Ippolito non si limita a chiarire che «la terra non è dominata da nulla», ma aggiunge che essa «rimane ferma perché la ribellione (*apòstasis*) di tutte le cose si equilibra»: agli oligarchi preoccupati che un allargamento del potere susciti una ribellione generale, capace di sconvolgere l'ordine pubblico, i latifondisti rispondono che là dove tutte le forze si ribellano (come le cose che compongono la terra si ribellano al tutto) le ribellioni finiscono per eliderzsi a vicenda, provocando stabilità, nella terra come nella città; propongono cioè una parità di poteri tra le classi sociali atta a generare un equilibrio politico foriero di stabilità. L'equazione *arché* = *àpeiron*, [217], che Anassimandro oppone all'altra di Talete (*kràtos* = *hydōr*), è assai significativa, perché *àpeiros*, aggettivo nato pro-

[216] Cfr. Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci* cit., pp. 10 e 12; Berve, *Storia greca* cit., pp. 5-7.

[217] Arist. *Phys.* 203 b 3 sgg. Per il concetto di *arché* = comando in Aristotele si veda *Met.* 1013 a 10 sgg.; per l'uso di tale concetto come principio politico e cosmico insieme, *Pol.* A5 e il commento di Mario Vegetti, *Il coltello e lo stilo* cit., pp. 119-20.

prio nel VI secolo [218], in questo contesto può significare o «indefinito» [219] o «inesperto» [220]: cosicché, se capovolgiamo la solita sostantivazione peripatetica e riportiamo l'«*àpeiron* che è un'*arché*» all'originario «*arché* che è un *àpeiron*», possiamo ipotizzare o che i *Cheiromàcha* attraverso i paradigmi mitici di Anassimandro proponessero agli *Aeinâutai* di fare del potere «qualcosa di indeterminato», di sganciato da ogni funzione precisa come poteva essere quella dell'armatore e del commerciante, o che invece identificassero il comando con «ciò che è inesperto», postulando un governo composto senza richiedere a nessuno dei suoi componenti una particolare specializzazione professionale, come quella degli esperti di navigazione. Sia il primo passo, sia il secondo comunque interpretato, lasciano trasparire una richiesta molto precisa: l'allargamento isonomico dei diritti politici, la fine del privilegio di un ceto. Non a caso Vernant riavvicina il primo passo alla narrazione erodotea in cui Meandrio «mette il potere in mezzo» dopo la morte di Policrate [221], e sul secondo, sul riavvicinamento tra *arché* e *àpeiron*, scrive:

> La *basileia*, la *monarchia* che, nel mito, fondavano l'ordine e lo sostenevano, appaiono, nella prospettiva nuova di Anassimandro, distruttrici dell'ordine. L'ordine non è più gerarchico; esso consiste nel mantenimento di un equilibrio tra le potenze ormai eguali, non essendo lecito ad alcuna di esse ottenere sulle altre una dominazione definitiva che produrrebbe la rovina del cosmo. Se l'*apeiron* possiede l'*arché* e governa ogni cosa, è proprio perché il suo regno esclude la possibilità che un elemento si impadronisca della *dynasteia*. Il primato dell'*apeiron* garantisce la permanenza di un ordine egualitario fondato sulla reciprocità delle relazioni e che, superiore a tutti gli elementi, impone loro una legge comune [222].

[218] Cfr. B. Gentili, 'Sul testo del fr. 287 di Ibico', *Quaderni Urbinati*, N. 2, 1966, pp. 124-7, alla p. 126.

[219] Così Kirk, 'Anaximander' cit., pp. 108-10.

[220] Per la contrapposizione tra *peiròmenos* e *àpeiros* (presente nel fr. 1 di Eraclìto) e più in generale tra *empeirìa* e *apeirìa*, rimando alle osservazioni di Virginia Guazzoni Foà, *Esperienza e possibilità etica (dai Presocratici ad Aristotele)*, Bergamo, 1977, pp. 11-4.

[221] Vernant, *Les origines* cit., p. 123.

[222] Ivi, p. 119.

3. Non siamo più alla pura negazione del *kràtos* esclusivo, ma neanche ce ne siamo allontanati molto: in concreto, dal non-potere degli armatori siamo passati al non-potere di qualsiasi gruppo determinato o di qualsiasi corporazione specializzata; e alla semplice affermazione dell'opportunità di allargare le basi del governo vediamo aggiungere una giustificazione, quella dell'equilibrio di forze che nasce quando più ceti o più strati della popolazione fanno valere agonisticamente i loro particolari diritti. Se ci fermiamo alle parole di Anassimandro che Aristotele e la dossografia si lasciano sfuggire tra le maglie della loro deduzione a priori della filosofia ionica, apprendiamo che contro Talete, difensore ad oltranza del privilegio degli armatori, Anassimandro, portavoce dei latifondisti, rivendicava una partecipazione al governo di altri ceti; e che all'obiezione conservatrice, basata (come sempre) sulle preoccupazioni per un eventuale turbamento dell'ordine pubblico, rispondeva che tante ribellioni si elidono a vicenda, e che si può comandare dividendo e sfruttando le divisioni: un discorso generico, alternativo ma poco costruttivo, che si riduceva, come ha ben visto Vernant, all'istanza isonomica allargata nei confronti dell'istanza oligarchica rigorosa. Diverso, e certamente più preciso, diventa il paradigma anassimandreo se analizziamo l'unico frammento rimastoci di questo enigmatico sapiente: un frammento che, proprio per la sua unicità, ma anche un po' per la sua bizzarria linguistica, ha fatto correre i rituali fiumi di inchiostro.

A dire il vero, che il testo tramandatoci da Simplicio [223] sia un solo frammento è lecito mettere in dubbio, data l'eterogeneità dei suoi contenuti. Esso si compone:

a) del riavvicinamento, già noto attraverso Aristotele, tra *arché* e *àpeiron*;

b) di un pensiero concernente «le cose che esistono» (*tà ònta*) e asserente la necessaria identità tra la loro nascita e la loro distruzione;

c) di una frase, che Simplicio riferisce (mediante un *gàr autà*) allo stesso soggetto plurale del brano precedente, e cioè alle

[223] *Phys.* 24, 13 sgg.

«cose esistenti», ma che non mostra nel suo contenuto nessun nesso col contenuto della prima, lasciandoci sospettare che si tratti di un diverso passo che Simplicio ha voluto collegare all'altro mediante quel *gàr* così poco pertinente [224].

Posto che la sezione (*a*) non ci dice nulla di nuovo, e che la sezione (*b*), della cui autenticità qualcuno ha giustamente dubitato [225], potrebbe al massimo, una volta decodificata dal paradigma mitico-scientifico, rivelarsi una minaccia rivolta agli avversari, il cui potere potrebbe anche trovare la sua fatale «disfatta» (*phthorà* viene usato per i disastri militari) [226] là dove è nato, e cioè presumibilmente nella volontà delle altre eterìe, la nostra attenzione, come già quella della maggior parte degli storici, si rivolge con estremo interesse alla parte finale del frammento, l'unica della cui autenticità nessuno ha mai finora dubitato [227], ma anche la più oscura e per ciò stesso la più significativa. Ogni parola di questa breve proposizione è stata a lungo analizzata, ma sempre si è dovuto convenire che espressioni come *tàxis* [228] o come *didònai dìkēn kài tìsin* [229] sono inscindibili dal linguaggio giudiziario dell'epoca [230]; cosicché il frammento va tradotto:

Quelle cose si pagano vicendevolmente la pena e l'ammenda del reato secondo l'ordine del tempo.

Comincia qui ad imporsi un problema che ritroveremo su più

[224] Kahn, *Anaximander* cit., p. 181.

[225] Kirk, 'Some Problems' cit., p. 340; in contrario Kahn, op. cit., pp. 166 sgg.

[226] Kahn, op. cit., p. 174.

[227] Tranne che per il termine *adikìa*, dubbio secondo Havelock (*The Greek Concept of Justice From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge Massachussets-London, 1978, p. 358); ma il verbo *adikêin* doveva essere familiare al linguaggio giuridico nella Mileto del VI secolo, come attesta la sua comparsa nella già citata lettera in piombo di Berezan: cfr. Bravo, 'Une lettre sur plomb' cit., pp. 121-3 (testo) e 157 (interpretazione).

[228] Cfr. P. Colaclidès, 'Sur le sense d'une phrase d'Anaximandre', in AA.VV., *Langue discours société* pour E. Benveniste, Paris, 1975, pp. 41-3.

[229] Cfr. R. Calhoun, *Growth of Criminal Law in Ancient Greece*, Berkeley, 1927, p. 11; Kirk, 'Some Problems' cit., p. 341; Havelock, op. cit., p. 267.

[230] Kahn, *Anaximander* cit., p. 170; Havelock, op. cit., pp. 288-90.

larga scala a proposito di Eraclìto: quello di scindere la solennità della forma mitica dai contenuti pratici e assai prosaici che il paradigma vuole allusivamente trasmettere. Il «tono tragico» della prosa anassimandrea, già notato dagli antichi [231], è stato spesso usato dai moderni come criterio per la decifrazione dei significati: ne è venuta fuori una specie di «legge del *kharma*» di probabile provenienza orfica, della quale storici come Charles Kahn [232] hanno fatto giustizia sommaria. È ormai evidente che gli enti designati da Anassimandro (o più probabilmente da Simplicio) come «quelle cose» (*autà*) non sono anime cadute ed espianti, ma sono «i contrari» (*hai enantiòtētes*) [233], e cioè caldo e freddo, secco e umido, ecc. [234], di cui Anassimandro, non sappiamo se con queste o con altre parole, faceva certamente menzione. Ciò che nel paradigma mitico sono le qualità antitetiche, nel messaggio sottinteso sono evidentemente le parti in lotta, quelle che con le loro opposte ribellioni finiscono per provocare l'equilibrio politico: salvo che qui il modo di mediare le opposizioni nel quadro generale viene lasciato intendere più chiaramente. Demitizzando il linguaggio anassimandreo ci risulta il seguente concetto:

I contrari si giudicano e si puniscono vicendevolmente dei loro reati secondo un avvicendamento temporale preordinato.

Ricordando sempre che la natura mitizzata (in questo caso la terra) è il modello posto alla città (in questo caso Mileto) perché lo imiti, l'antropomorfizzazione paradigmatica delle opposte forze naturali propone un preciso ordinamento politico [235]: la funzione giudiziaria non dovrà più essere riservata a una sola eterìa, come i Semprenaviganti ribadivano mediante il rituale del giudicare a bordo delle navi al largo della costa, ma verrà espletata a turno

[231] Diodor. Ephes. ap. Diog. L. VIII, 70; Simpl. l. cit.
[232] Op. cit., pp. 193 sgg.
[233] Arist. *Phys.* 187 a 20 sgg.
[234] Simpl. *Phys.* 150,24 sgg.
[235] W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, pp. 84-5; G. Giannantoni, 'I presocratici', in AA.VV., *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, Vallardi, I, 1975, p. 22; Colli, *La sapienza greca* cit., pp. 32-3.

dalle due eterie contrapposte (Semprenaviganti e Manocombattenti, nobiltà di mare e nobiltà di terra); i due gruppi aristocratici si giudicheranno e si puniranno alternativamente, e non ci sarà più «dominio» del mare sulla terra, ma comando «imprecisato», «indipendente da competenza»; cosicché in ultima analisi le «opposte ribellioni» si freneranno a vicenda, perché durante la fase di predominio di una delle due eterìe l'altra, soggetta alla giurisdizione del gruppo opposto, modererà la sua «ribellione» alle sentenze, ben sapendo di essere destinata a giudicare a sua volta gli avversari; e, insomma, l'equilibrio generale scaturirà proprio dall'alternarsi delle due eterie al potere, perché per tutto il periodo in cui una di esse avrà in mano i processi, il giudice si asterrà da decisioni eccessive (per non essere a sua volta colpito, nella fase successiva, dal rigore dei giudici di parte avversa) e il giudicato da reazioni smodate (data la sua consapevolezza di potersi in seguito rivalere). La rotazione delle magistrature all'interno dell'aristocrazia cittadina non era certo un'idea nuova: ad Atene fin dal VII secolo gli arconti erano eletti a turno dai vari *ghénē* [236], e la costituzione soloniana, che sostituiva la rotazione col sorteggio (e cioè, in fondo, con una diversa forma di rotazione), manteneva l'alternanza con l'espediente di far designare volta per volta i candidati dalle quattro tribù [237]; così come anche a Creta, a Dreros, esisteva già attorno al 600 un divieto di iterazione delle cariche nella stessa persona [238]; e, come Glotz vide chiaramente, rotazione e sorteggio delle cariche avevano proprio gli scopi che i *Cheiromàcha* milesii esprimevano mediante i paradigmi di Anassimandro, vale a dire «ammorbidire i dissensi dei partiti impedendo ad una fazione vittoriosa di far prevalere la tirannia maggioritaria in tutto il governo, in tutte le amministrazioni, e di esasperare in tal modo l'opposizione» [239].

[236] J.W. Headlam, *Elections by Lot at Athens*, Cambridge, 1933², pp. 78 sgg.

[237] Arist. *Const. Ath.* VIII, 1. Cfr. Glotz, *La cité grecque* cit., p. 245.

[238] Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci* cit., p. 101.

[239] Glotz, op. cit., p. 249.

4. Il mondo di Anassimandro è dunque una natura in cui la terra (il secco) non è dominata dal mare (l'umido), ma i due elementi si giudicano e si puniscono a turno, cosicché nessuno dei due ha motivi per ribellarsi contro l'altro fino a distruggere l'ordine del tutto, e il comando supremo non tocca alla fine a nessuno dei due, ma rimane «indeterminato». Per imitare la natura, Mileto dovrà porre fine allo strapotere del mare sulla terra, stabilire un turno nel possesso delle magistrature da parte delle due eterie principali [240], senza limitazioni di casta o di mestiere, senza privilegi unilaterali che provochino ribellioni unilaterali. Questa tematica ci riporta ad un momento ben determinato, quello della caduta di Toante e di Damasenore [241]: è evidente che la città attuò prima la proposta di Anassimandro, dividendo il potere tra *Plutìs* e *Cheiromàcha*, poi quella di Talete, dando agli *Aeinâutai* il monopolio delle magistrature; ma è anche evidente che Anassimandro ebbe, come diciamo oggi, ragione nei tempi lunghi, perché il concentramento del potere in una ristretta oligarchia fece divampare proprio quelle «ribellioni» che in un regime pluralista si sarebbero elise vicendevolmente, con gli eccessi e le violenze che le fonti antiche ci narrano, fino al crollo definitivo di quell'oligarchia che in ultima analisi, per non voler dividere il potere, lo perse tutto.

Anassimandro non vide comunque l'avverarsi delle sue profezie, né Talete il fallimento dei suoi princìpi, perché né l'uno né l'altro erano in vita quando i *dēmòtai* esasperati scatenarono la guerra civile. Sappiamo che Talete era vivo quando Arpago conquistò la Ionia e la sola Mileto, saldamente dominata dai Semprenaviganti, ancora una volta si salvò dalla schiavitù: ma dovette morire subito dopo senza avere mai, da buon conservatore, accettato di mettere per iscritto la sua dottrina [242]. Anassimandro volle invece, da progressista quale era sempre stato, stendere almeno

[240] «Die Redewendung, die ich mit 'Sühne leisten' (*dìken kài tìsin didònai*) übersetzt habe, biezieht sich eigentlich auf die Beilegung von Streitfällen zwischen rivalisierend Clanen» (Thomson, *Die ersten Philosophen* cit., p. 128).

[241] Cfr. Thomson, *Eschilo e Atene* cit., p. 129.

[242] U. Curi, *Dagli Ionici alla crisi della fisica*, Padova, 1974, p. 6. Cfr. Diog. L. I, 23.

«l'esposizione sommaria» (*kephalaiòdē tèn ékthesin*) di ciò che per tanti anni aveva insegnato a voce: Apollodoro di Atene, che la ebbe tra le mani, dice che la compose nel 547-6, subito prima dell'avanzata persiana in Ionia, e che qualche anno dopo morì [243]. Non abbiamo la certezza che morisse a Mileto: sappiamo, come si è accennato, che fondò una colonia ad Apollonia, ma va escluso in ogni modo che si trattasse della prima fondazione della città pontica, perché quella avvenne ad opera di Milesii e Rodii insieme [244], non di soli Milesii come quando la colonizzò Anassimandro [245], e soprattutto perché le notizie dello pseudo-Scimno [246] e i dati ricavabili dagli scavi [247] concordano nel farcela collocare attorno al 610, anno in cui Anassimandro, secondo la citata notizia di Apollodoro, doveva essere ancora in fasce [248]; ed è allora più plausibile che ad Apollonia egli conducesse una nuova ondata di coloni, questa volta tutti milesii. Aristotele ci informa in effetti che «gli abitanti di Apollonia sulle rive del Ponto Eusino, dopo un'immissione di nuovi concittadini nello Stato, caddero in una fase di guerre civili» [249], in quanto l'oligarchia dominante, dedita al furto dei beni pubblici, incontrò una forte opposizione [250], certamente tra i nuovi arrivati: i conti quadrerebbero abbastanza bene se questi nuovi arrivati fossero stati guidati da Anassimandro, e se lo stesso Anassimandro se ne fosse andato da Mileto negli ultimi anni della sua vita, disgustato per la rigida oligarchia restaurata dai suoi avversari; perché in tal caso egli avrebbe certamente condotto ad Apollonia, come coloni da affiancare ai discendenti dei pionieri, uomini ostili alle oligarchie e assai poco

[243] APOLLOD. fr. 29 Müller.

[244] STEPHAN BYZ. s.v. Cfr. Roebuck, *Ionian Trade* cit., p. 122.

[245] AELIAN. *Var. Hist.* III, 17.

[246] I, 730. Cfr. Dunham, *The History of Miletus* cit., p. 62; Roebuck, op. cit., pp. 119-20; Bérard, *L'expansion et la colonisation* cit., p. 104.

[247] Roebuck, op. cit., p. 120; Burn, *The Lyric Age* cit., p. 119; M. Austin-P. Vidal Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne (Périodes archaïque et classique)*, Paris, 1972, p. 79.

[248] Roebuck, l. cit.

[249] ARIST. *Pol.* 1303 a 36-38.

[250] Ivi, 1306 a 6-10.

propensi a tollerarne di nuove, peggio ancora se corrotte. Comunque siano andate le cose, il periodo di decadenza di Mileto, quello in cui le due fazioni si combattevano senza esclusione di colpi e «non si vedevano mai le ricchezze rimanere a lungo in mano agli stessi padroni» [251], non conobbe altri paradigmi naturali che quelli di Anassìmene, l'ultimo sapiente della scuola, vissuto fino al 525 [252]: paradigmi assai appropriati alla situazione, come il perpetuo movimento che trasforma incessantemente un elemento nell'altro [253], la terra che poggia sull'aria (e cioè sul nulla) [254], i fenòmeni atmosferici [255] e i terremoti [256] che la sconvolgono. La ritrovata sicurezza e la nuova prosperità, che allietarono Mileto quando i coltivatori presero nelle loro mani il potere, trovarono la loro espressione scientifica in Ecateo, che perfezionò la «carta delle terre» di Anassimandro [257], quasi a sottolineare che l'amore per la terra dell'ormai scomparso sapiente-latifondista finalmente trionfava. Ma la Mileto di Ecateo era una città retta a tirannide, e la tirannide era particolarmente odiosa perche nascondeva la dominazione persiana, ormai estesa a tutta la grecità asiatica: non solo non le erano più congeniali i paradigmi naturali, ma neanche i poeti, come Focilide e Demodoco, riuscivano più a creare i paradigmi monarchico-divini che altrove avevano per committenti i veri tiranni. Perché i paradigmi al neutro ricompaiano bisognerà che la tirannide e la dominazione barbarica cadano: ma, sebbene quella caduta cominci da Mileto ed Ecateo stesso vi venga personalmente coinvolto, non toccherà più a Mileto ispirare quei paradigmi, né ad Ecateo elaborarli.

[251] HEROD. VI, 86.

[252] APOLLODOR. fr. 66 Müller.

[253] THEOPHR. fr. 2; CIC. *Acad. Pr.* I, 37,118; [PLUT.] *Strom.* 3; HIPPOL. *Ref.* I, 7,3; HERM. *Irris.* 7.

[254] ARIST. *De coel.* 294 b 13 sgg.; HIPPOL. *Ref.* I, 7,4; AET. III, 15,8.

[255] GALEN. in HIPPOCR. *De Hum.* XVI, 395 Kuhn; HIPPOL. *Ref.* I, 7,7-8; AET. III, 3,2; 4,1.

[256] ARIST. *Meteor.* 365 b 6 sgg.

[257] ERATOSTH. ap. AGATHEMER. I, 1; cfr. STRAB. I, 7. Per la natura e la portata delle modifiche apportate da Ecateo rinvio alle considerazioni di Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., pp. 68-70.

Efeso come il cielo

1. L'unica città che avesse conteso a Mileto il primato della Ionia era Efeso [258]: lo dimostrava il fatto che entrambe si dicessero figlie di Atene, essendo state per la prima volta colonizzate da Greci allorché i due figli di Codro, Neleo e Androclo, le avevano conquistate; ed è particolarmente significativo il fatto che il mito, nella versione efesia, desse ad Androclo il primato su Neleo, in netta antitesi alla versione milesia [259]. Il fatto che la grecità peninsulare considerasse Mileto la metropoli ionica non deve trarre in inganno: Mileto, tutta proiettata verso il mare, monopolizzava i commerci, e quindi i rapporti culturali con la madrepatria, mentre Efeso, in più stretti rapporti con l'Asia Minore barbara, era la città principe per i Lidi e per tutti i popoli che conoscevano la Ionia attraverso i Lidi; tanto da potersi dire, con Giovanni Nencioni, che questa città è «rivolta verso Oriente più che verso Occidente, verso la struttura feudale e assolutistica della Lidia e del mondo orientale più che verso le esperienze isonomiche e democratiche della madrepatria» [260]. In effetti è impossibile capire la storia di Efeso nel sesto secolo senza fare ricorso continuo alla vicinanza del regno lidio: i tiranni succeduti ai Basilidi discendenti di Androclo, e cioè Pitagora, Pindaro, Pasicle e Melas, sembrano tutti appartenenti ai *ghénē* dei cosiddetti *lydìzontes*, nobili imparentati con la Lidia, e gli ultimi due governarono la città agli ordini di Creso, che l'aveva sottomessa, prima tra le *pòleis* greche d'Asia, sconfiggendo Pindaro [261]. La dominazione lidia, durata fino alla caduta di Creso, era stata assai blanda: il re barbaro tenne sempre assai cara Efeso, alla quale donò le vacche d'oro e la maggior

[258] Le fonti sulla storia di Efeso sono elencate da Mazzarino, op. cit., pp. 196-7 e 378, n. 558, e con maggiore completezza da Filippo Cassola, *La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli, 1957, p. 128.

[259] Cassola, op. cit., pp. 128-9.

[260] G. Nencioni, *Ipponatte nell'ambiente culturale e linguistico dell'Anatolia occidentale*, I, Bari, 1950, p. 172.

[261] Si veda, su questi avvenimenti e sulla loro possibile concatenazione storica, Mazzarino, op. cit., pp. 197-9.

parte delle colonne dell'Artemisio [262], e a questo tempio, uno dei più importanti di tutto il mondo greco [263], dedicò le sue continue attenzioni, favorendo la *katàbasis*, la «discesa» di Efeso verso il santuario e i legami sempre più stretti tra il tempio e la città, visualizzati da una lunga fune che li collegava [264]. L'influenza lidia, ad Efeso come a Colofone [265], rese particolarmente sensibile la tendenza ionica alla mollezza e al lusso (*habrosynē*) [266], al punto che nella Efeso del VI secolo nobiltà e sfarzo significavano Lidia: ne fa fede il lessico di Ipponatte, dove le parole lidie indicano sempre esclusivamente oggetti di lusso o ceti sociali [267]. Ma Ipponatte, il poeta efesio del pieno VI secolo, è testimone anche dell'altra faccia della città, e cioè della miseria e della fame con le quali il popolo pagava sulla propria pelle l'alto tenore di vita della nobiltà lidizzante: nei suoi versi claudicanti la ricchezza si colloca sullo sfondo, vista dall'altra parte della barricata, o come rievocazione dell'antenato che scialacquò il patrimonio di famiglia lasciando al discendente solo miseria, o come desiderio inappagabile del povero diavolo famelico e infreddolito [268].

Se il quadro economico non è molto diverso da quello che ci offre Mileto (netto divario tra nobili straricchi e *Ghérghithes* affamati), il quadro politico è, per tutto l'arco del secolo, assai differente: la tirannide, occasionale a Mileto, ad Efeso è la regola; l'isonomia è pressoché sconosciuta; e perciò i paradigmi naturali, che sappiamo strettamente dipendenti dalla «società di eguali» e dalla lotta contro la tirannide, sono del tutto assenti. Il livellamento generale della Ionia avvenuto nell'ultimo quarto del secolo, che vede le due massime città dominate da «tiranni» che sono in

[262] HEROD. I, 92.
[263] HEROD. II, 148.
[264] HEROD. I, 26.
[265] Cfr. XENOPHAN. fr. 3.
[266] Per la mollezza degli Ioni si veda HEROD. IV, 97; 142; VI, 12. Per il lusso degli Efesii, DEMOCRIT. EPHES., *De templ. Eph.* ap. ATHEN. XII, 525 C. Cfr. il mio *Eraclito* cit., pp. 51 sgg.
[267] Rimando, per l'elencazione dei singoli termini, ad A. Farina, *Ipponatte*, Napoli, 1963, pp. 27-8; e cfr. Capizzi, *Eraclito* cit., p. 54, n. 89.
[268] HIPPONAX frr. 19, 24 a-b e 25 D².

realtà dei *quisling* legati a Dario [269], non può comunque ignorare le diverse radici delle due situazioni: Mileto è giunta alla tirannide e alla dipendenza dai barbari in epoca più recente, dopo un luminoso passato di *pòlis* isonomica, e solo a causa di un gravissimo vuoto di potere; Efeso vi è pervenuta senza troppe scosse, scivolando dai tiranni imparentati con la Lidia ai tiranni dipendenti dalla Lidia, e da questi ai tiranni dipendenti dalla Persia. Non è dunque un caso che la ribellione alla Persia, la deposizione dei tiranni filopersiani e la stesura di legislazioni isonomiche partano (sia pure in seguito a vicende personali dei tiranni milesii) [270] sempre dalla città di Talete e di Anassimandro, come ci racconta Erodoto:

> Da quel momento Aristagora di Mileto entrò in aperta ribellione, aprendo le ostilità contro Dario in tutti i modi possibili: prima rinunciò, almeno a parole, alla tirannide e restaurò l'isonomia a Mileto, affinché i Milesii aderissero volentieri al piano di rivolta; poi fece in modo che accadesse la stessa cosa nel resto della Ionia, cacciando alcuni dei tiranni e consegnandone altri (quelli che avevano partecipato alla spedizione di Nasso e che erano stati catturati sulle navi) alle città da cui provenivano, in modo da farsele amiche. Tra questi, solo Coe, appena consegnato a quelli di Mitilene, fu portato fuori delle mura e lapidato: invece i Cimei e la maggior parte degli altri Ioni si limitarono a congedare i loro tiranni [271].

2. Ancora una volta, dunque, l'isonomia irradiava da Mileto, e da Mileto la Ionia la riceveva passivamente. E tuttavia a questo punto si verificò il capovolgimento: Mileto, che riprendeva la sua piena libertà dopo una parentesi venticinquennale, non seppe sul momento ritrovare i grandi paradigmi naturali che ne avevano illuminato la vita politica nel secolo precedente; mentre Efeso, che

[269] Herod. IV, 137-138.
[270] Herod. V, 23-38. Cfr. in proposito Andrewes, *The Greek Tyrants* cit., pp. 123-7; Talamo, 'Istieo ed Erodoto' cit., pp. 175, 184-5, 197-203.
[271] Herod. V, 37-38.

forse conosceva per la prima volta l'isonomia, trasse da questa scoperta inattesa le forze per creare i grandi modelli mitici appropriati alla nuova libertà dal barbaro e dal tiranno. I paradigmi mitici di Efeso non nascono dall'isonomia collaudata e tenace, ma dall'entusiasmo per l'esperienza inebriante della libertà.

Il fatto è che il momento delle legislazioni isonomiche e della deposizione dei tiranni coincise con la piena maturità di due uomini che Strabone [272] considera i più illustri della Efeso antica: Eraclìto ed Ermodoro. Il primo era il capo dei Basilidi, e cioè dei pretesi discendenti del fondatore della città, soppiantati dal tiranno Pitagora quasi un secolo prima: in quell'epoca (499 a.C.) egli portava ancora il titolo nominale di re [273], che comportava l'uso del mantello di porpora e del bastone (*skìpōn*) sostitutivo dello scettro, nonché la direzione delle gare e il diritto di prendere parte ai misteri eleusini [274]. Ad Eraclìto toccò il compito di convincere all'abdicazione il tiranno locale, certo Melancoma [275], e di questa designazione non ci meraviglieremo: essendo l'uomo più nobile della città, era logico che spettassero a lui gli atti più solenni; d'altro lato la sua famiglia doveva odiare in modo particolare i tiranni, che un tempo le avevano tolto il potere, e al capo della famiglia non doveva essere affatto sgradito dare il benservito a uno di essi, anche se nella forma più bonaria e civile. Toccò invece a Ermodoro, certamente compagno ed amico fraterno di Eraclìto, redigere le nuove leggi, delle quali ci è rimasto solo un frammento tramandatoci da Polemone di Ilio [276]: la legislazione ermodorea dovette godere un'ottima fama in tutto il mondo greco, se la tradizione vuole che i decemviri romani includessero il nomoteta efesio tra gli esperti greci consultati per la stesura delle

[272] XIV, 1,25,642.

[273] Antisth. *Success.* ap. Diog. L. IX, 6 (= FHG III, 182).

[274] Strab. XIV, 1, 3, 632-633.

[275] Clem. *Strom.* I, 65. Per la collocazione del licenziamento di Melancoma tra gli avvenimenti raccontati da Erodoto, cfr. Mazzarino, op. cit., p. 216; Capizzi, op. cit., pp. 47-9.

[276] Polem. fr. 96 Müller. Si vedano in proposito: Mazzarino, op. cit., pp. 217-8; R. Schottlaender, 'Heraklits angeblicher Aristokratismus', *Klio*,

dodici tavole [277], e che addirittura gli venisse eretta una statua nella parte del Foro Romano destinata ai comizi [278]. Le leggi di Ermodoro, redatte nel momento in cui la Ionia dava inizio a una guerra dura e difficile, ma destinate a una città avvezza alle comodità e al lusso sfrenato, dovevano essere in larga parte norme suntuarie [279]; e cioè, come ci suggerisce l'unico frammento in nostro possesso, che prescrive alle donne certe calzature assai semplici e disadorne, dovevano essere rivolte a stabilire in città una certa *austerity*, un piano di sacrifici individuali e collettivi per favorire lo sforzo bellico.

È evidente dalle parole stesse di Eraclìto che egli ed Ermodoro erano seguiti, nel loro sforzo di libertà e di guerra, solo da una minoranza di aristocratici: la maggioranza dei *ghénē*, che non ci è difficile identificare nei *lydìzontes*, si limitò a tollerare i rivolgimenti politici e gli avvenimenti militari, non potendo in quel momento opporsi alla volontà delle altre città ioniche e all'entusiasmo del popolo per la guerra contro il barbaro [280]; e comunque non volle sentire di sacrifici e di limitazioni, continuando la sua folle corsa al lusso anche dopo la dura sconfitta subita dagli Ioni sotto le mura della città [281], baluardo avanzato nel loro attacco a Sardi [282]. Temistio, in un testo pervenutoci nella versione siriaca, così vede il conflitto tra la sfrenatezza dei cittadini e lo sforzo di Eraclìto e di Ermodoro per convincerli ad una maggiore sobrietà:

Gli Efesii si erano abituati ad una vita lussuosa ed ai piaceri: ma

1965, pp. 23-9, alle pp. 25-6; S. Tondo, 'Ermodoro ed Eraclito', *Studi italiani di filologia classica*, 1977, pp. 37-67, alle pp. 56-8.

[277] Strab. XIV, 1,25,642; Plin. *N.H.* XXXIV, 21. Salvatore Tondo (op. cit., pp. 37-53) sostiene con una lunga ed efficace argomentazione la veridicità della notizia di Plinio. Per gli apporti greci alla compilazione delle dodici tavole, si veda F. Wiaecker, 'Die XII Tafeln in ihrem Jarhundert', in AA.VV., *Les origines de la république romaine*, Genéve, 1967, pp. 291 sgg., alle pp. 330-53.

[278] Plin. l. cit.

[279] Tondo, op. cit., pp. 56-7; cfr. Schottlaender, l. cit.

[280] Capizzi, *Eraclito* cit., p. 57.

[281] Herod. V, 102.

[282] Herod. V, 100.

contro di essi si scatenò una guerra e i Persiani cinsero d'assedio la città. Essi però continuarono nelle loro abitudini godereccc. Cominciavano a scarseggiare i viveri in città e, quando la fame cominciò a farsi sentire imperiosamente, i cittadini si radunarono per decidere come ci si dovesse regolare onde evitare di trovarsi del tutto privi di mezzi di sostentamento: nessuno però osava proporre che si mettesse un lìmite ai lussi. Mentre tutti erano in assemblea; un uomo di nome Eraclìto prese dell'orzo tritato, lo mescolò con acqua e lo mangiò stando seduto in mezzo a loro: fu questa una lezione silenziosa per il popolo [283].

3. Contrariamente a quanto narra il seguito dell'aneddoto, il popolo (o meglio l'aristocrazia) non prestò molta attenzione alla «lezione» di Eraclìto: approfittando probabilmente degli insuccessi subiti dall'armata ionica, espulse dalla città lo scomodo Ermodoro; e la formula usata da Eraclìto per ricordare l'avvenimento («hanno scacciato Ermodoro, l'uomo più capace che avessero tra loro, dicendo: nessuno deve essere il più capace tra noi, o altrimenti lo sia in qualche altro posto o in mezzo ad altra gente») ci fa subito pensare a un ostracismo [284], come lo fece pensare a Cicerone, che paragonò il bando di Ermodoro da Efeso a quello più famoso di Aristide da Atene [285]. Le leggi ermodoree rimasero in vigore [286], ma l'assenza del nomoteta fece sì che venissero scarsamente attuate: la maggioranza della classe dirigente le ignorava, mentre la minoranza, e cioè i seguaci di Ermodoro rimasti a governare la città dopo la sua cacciata, avevano forti difficoltà ad attuare le norme perché, come Eraclìto ci fa chiaramente intendere nel frammento 1, da un lato erano analfabeti (il che costringeva i magistrati a farsi leggere le norme da un pubblico lettore ogni volta che dovevano applicarle), dall'altra non ne intendevano lo spirito austero e patriottico, così lontano dalla mentalità de-

[283] DK 22 A 3b.
[284] Schottlaender, op. cit., p. 26.
[285] Cic. *Tuscul.* V, 36,105.
[286] Capizzi, op. cit., pp. 37-8.

gli Ioni in generale e degli Efesii in particolare [287]. Questa situazione si inasprì fortemente in seguito alle sfortune della guerra, allorché la coalizione cominciò a smembrarsi e lo stesso Aristagora, iniziatore della rivolta, si mise in salvo [288]: la flotta persiana attaccò Mileto, cuore della resistenza ionica, e l'approssimarsi dello scontro decisivo inasprì le due parti; i «falchi» chiamarono al comando un generale severo ed energico, le «colombe» si ritrassero di fronte alla prospettiva di un nuovo giro di vite e prestarono benevolo orecchio alle parole dei tiranni scacciati, che sobillavano le rispettive città in senso pacifista e secessionista. Così Erodoto ci descrive lo scontro tra le due opposte mentalità:

Tante erano dunque le navi degli Ioni: quelle dei Persiani erano seicento. Quando furono giunte davanti al territorio di Mileto, e fu pronto anche l'esercito terrestre dei barbari, i generali persiani, avendo saputo quante erano le navi ioniche, furono presi dal timore di non essere capaci di vincerle, e conseguentemente di non potere effettuare quella conquista di Mileto che era possibile solo a chi avesse il dominio del mare, perché sapevano bene che in tal caso l'avrebbero passata brutta con Dario. In base a queste riflessioni essi radunarono in assemblea quei tiranni degli Ioni che, spogliati del potere da Aristagora di Mileto, si erano rifugiati presso i Medi e ora facevano parte della spedizione. Riuniti tutti quelli che poterono rintracciare, dissero loro: «O Ioni, è giunta l'ora che ciascuno di voi dimostri la sua fedeltà alla famiglia reale facendo uno sforzo per staccare i suoi concittadini dall'alleanza: prendete contatto con loro e promettete che non saranno puniti per la loro partecipazione alla ribellione, che i loro templi e le loro case non saranno dati alle fiamme, e che essi non subiranno imposizioni maggiori di quanto non accadesse prima. Se invece non ci ascolteranno e vorranno continuare la guerra senza quartiere, minacciateli di questa punizione: una volta che li avremo sconfitti, li faremo tutti schiavi, sottoporremo i loro figli maschi a castrazione, le loro figlie le deporteremo nella Battriana e il loro territorio lo assegneremo ad altra gente». Questo dissero; e durante la notte ciascun tiranno inviò messaggi ai propri concittadini: ma quegli Ioni che ricevettero i messaggi persistettero nel loro temerario progetto e non vollero tradire, perché ciascuna città credette di essere

[287] Per questa interpretazione del fr. 1, cfr. op. cit., pp. 38-40.
[288] HEROD. V, 124-126.

stata l'unica a ricevere l'offerta dei Persiani. Questo accadde subito dopo la comparsa dei Persiani davanti a Mileto. Poco tempo dopo gli Ioni, riuniti a Lade, tenevano una serie di assemblee, durante le quali presero la parola parecchi oratori, tra cui Dionisio, generale di Focea, che disse: «La nostra situazione, o Ioni, è sul filo di un rasoio: si tratta di essere liberi o di essere schiavi; peggio ancora, schiavi fuggitivi. Se accettate di affrontare questa dura prova, per ora vi toccherà sottoporvi a sacrifici, ma poi riuscirete a battere il nemico e a vivere liberi; se invece vi comporterete da poltroni e da insubordinati, non ho dubbi sul fatto che dovrete ricevere dal re la punizione per esservi ribellati. Perciò ascoltatemi e fidatevi di me: io vi prometto che, se gli dèi si mostreranno giusti, o i nemici rinunceranno al combattimento, o, se anche lo accetteranno, saranno duramente sconfitti». Gli Ioni, dopo avere ascoltato queste parole, affidarono il comando a Dionisio, ed egli ogni giorno faceva manovrare le navi in formazione, esercitava i rematori alla tecnica di speronamento e addestrava i soldati in equipaggiamento di guerra; poi teneva le navi all'ancora per il resto della giornata, ma faceva lavorare gli Ioni per tutto il giorno. Per sette giorni quelli lo assecondarono e obbedirono ai suoi ordini, ma l'ottavo giorno gli Ioni, che non avevano mai conosciuto fatiche del genere, spossati dallo sforzo e dal caldo, cominciarono a dire: «Quale dio abbiamo mai offeso per dover sopportare questa tortura? Dovevamo essere pazzi o in preda al delirio quando ci siamo messi nelle mani di questo foceo spaccone, che ha al suo seguito tre sole navi e che ora, appena ottenuto il comando, ci sottopone a fatiche intollerabili, tanto che già molti di noi si sono ammalati e molti altri possono aspettarsi la stessa sorte da un momento all'altro. Piuttosto che passare guai come questi, è meglio andare incontro a qualunque disgrazia, e anche accettare la futura schiavitù, qualunque essa sia, perché sarà sempre migliore di questa che dobbiamo soffrire ora. Via, è ora di smetterla di dar retta a quello là!». Ciò detto, nessuno volle più obbedire: piantarono le tende nell'isola, come se fossero stati un vero e proprio esercito terrestre, e vi rimasero all'ombra, rifiutandosi di salire sulle navi e di riprendere le esercitazioni [289].

Mi sembra estremamente probabile che proprio in questa situazione Eraclìto abbia scritto e letto pubblicamente il libro, incisivo e aforistico, che in epoca romana venne chiamato *Libro sulla*

[289] HEROD. VI, 9-12.

natura, e che invece, come il grammatico Diodoto [290] ancora sapeva, trattava di politica, usando la natura (alla maniera dei Milesii) come paradigma: troppe sono le allusioni agli avvenimenti che abbiamo visti nella narrazione erodotea, per nutrire seri dubbi. «Sottoporsi a sacrifici» era il motto di Dionisio di Focea; e gli Ioni, dopo avere provato i sacrifici: «questo foceo spaccone... ci sottopone a fatiche intollerabili, tanto che molti di noi si sono ammalati e molti altri possono aspettarsi la stessa sorte da un momento all'altro». Eraclìto non nega la durezza della prova («stancarsi e nello stesso tempo ricevere ordini è una bella fatica») [291], ma osserva che gli uomini sanno affrontarne anche di più dure se spinti dall'interesse personale («quelli che cercano l'oro, infatti, scavano molta terra e ne trovano poco») [292] ed esorta gli Ioni a trovare un lato positivo anche in quella fatica e in quella malattia di cui tanto si lamentano («la malattia rende dolce e buona la salute, la fame la sazietà, la fatica il riposo») [293]; insistendo sul fatto che la ricerca del piacere, lungi dall'essere la cosa migliore per gli uomini [294], è cosa da bestie [295]. Dionisio pone l'alternativa come una scelta lacerante: «si tratta di essere liberi o di essere schiavi»; e chiarisce che i sacrifici sono appunto il prezzo della libertà; ma gli Ioni ritengono quei sacrifici una schiavitù peggiore di quella che sperimenteranno sotto i Persiani. Eraclìto, dal canto suo, fa nuovamente proprie le nobili parole del comandante: «la guerra è il padre di tutti, il re di tutti: alcuni rivela dèi, altri soltanto uomini; certi li fa schiavi, certi altri liberi» [296]. Per Dionisio la schiavitù attende coloro che si comportano «da paurosi e da insubordinati»: la paura della morte in battaglia, che è la fonte prima dell'insubordinazione, è dunque il grande nemico da combattere e vincere. Contro quella paura Eraclìto rivolge molti dei suoi argo-

[290] Ap. DIOG. L. IX, 15.
[291] HERACL. fr. 84 b. Cfr. Capizzi, op. cit., pp. 74-5, n. 21.
[292] Fr. 22.
[293] Fr. 111; cfr. frr. 58 e 67 a.
[294] Fr. 110.
[295] Frr. 4, 9, 13, 29, 37; cfr. fr. 117.
[296] Fr. 53. Cfr. M. Marcovich, *Heraclitus. Editio Maior*, Merida (Venezuela), 1967, pp. 146-8; Capizzi, *Eraclito* cit., pp. 56-7.

menti, sforzandosi di rassicurare i concittadini nel momento del pericolo supremo: «i caduti in battaglia li onorano dèi e uomini» [297], per loro «sono pronte dopo la morte ricompense che essi non sperano né credono» [298], e anzi, «più grandi sono i destini di morte, più grande è la sorte che ottengono» [299]; d'altro lato, non ha senso che temano la morte creature come gli uomini, che «appena nati già desiderano di vivere, ma anche di avere i loro destini di morte, e lasciano figli affinché nuovi destini di morte si compiano» [300], al punto che vita e morte si toccano, si compenetrano, si identificano [301]. Dionisio promette la vittoria e la gloria a chi saprà sacrificarsi, la punizione sanguinosa preannunciata dai Persiani a chi non saprà rinunciare ai piaceri e agli egoismi: Eraclìto riecheggia solennemente il dilemma là dove contrappone ai «più» (*hoi pollòi*), che «pensano solo a riempirsi il ventre come bestie», i «migliori» (*hoi àristoi*), che «in cambio di tutto scelgono una sola cosa, la gloria semprescorrente presso i mortali» [302]; ma ai primi, ai drogati del piacere, ricorda anche che piacere e morte, come succede nel caso del vino o in quello dei profumi, possono anche identificarsi, e chi tripudia per Dioniso può scoprire che Dioniso fa tutt'uno con Ade [303]. Il capo foceo viene trattato da «spaccone» perché, lui che comanda tre sole navi, pretende di dare ordini all'intera flotta; ma Eraclìto sente che la volontà implacabile di quell'unico capo incarna in sé lo spirito della legislazione di Ermodoro («è legge anche obbedire alla volontà di uno solo») [304] ed esorta i concittadini a riflettere sulla statura morale del condottiero prima di criticarlo («non giudichiamo con leggerezza i più grandi») [305], a valutare la qualità più che la quantità («uno solo per me ne vale centomila, se è il migliore») [306], a non

[297] Fr. 24; cfr. 62 e 63.
[298] Fr. 27.
[299] Fr. 25.
[300] Fr. 20.
[301] Frr. 21, 26, 77b, 88.
[302] Fr. 29.
[303] Frr. 15, 77a, 98.
[304] Fr. 33.
[305] Fr. 47.
[306] Fr. 49.

dimenticare che la saggezza di un uomo solo può superare la somma delle saggezze di molti («a Priene nacque Biante, figlio di Teutamo, e il suo discorso valeva più di quelli di tutti gli altri messi insieme»)[307].

Ma i veri nemici di Eraclìto non erano i deboli, i pavidi, gli indisciplinati: con loro egli usava la forza della convinzione, la massima sapienziale, non l'invettiva. Il pericolo più temibile veniva da quelli che non si ribellavano, non si lamentavano, ma segretamente tenevano contatti con Melancoma e, dopo avere ostracizzato Ermodoro, si preparavano ad abrogarne le leggi isonomiche e a richiamare i tiranni, consegnando la città al nemico: Eraclìto lo sapeva bene, e non risparmiava loro la frusta. Per lui la «maggioranza» (*hoi pollòi*) della nobiltà, l'eteria che respingeva il «testo comune» (la legislazione isonomica) e viveva «come se ciascuno avesse una sua saggezza particolare» (seguiva cioè il diritto consuetudinario e gentilizio)[308], era il simbolo della tracotanza (*hybris*) che la città deve «spegnere più che un incendio»[309], e non c'erano pene sufficienti per spegnere quella tracotanza: i *lydìzontes* meritavano l'impiccagione per avere espulso il migliore uomo della città[310], l'infamia eterna per la loro smodata ricchezza[311], il fuoco[312] mandato dalla Giustizia per le loro menzogne[313].

Contro il gruppo di maggioranza Eraclìto non ha altra arma che l'invettiva; ma la minoranza di aristocratici fedeli alla legge e

[307] Fr. 39.

[308] Fr. 2, per l'interpretazione del quale si veda il mio *Eraclito* cit., pp. 44 sgg.

[309] Fr. 43.

[310] Fr. 121. Cfr. Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., p. 217; Schottlaender, op. cit., p. 26; Tondo, op. cit., pp. 54-6.

[311] Fr. 125a. Cfr. Schottlaender, op. cit., pp. 24-5; Tondo, op. cit., p. 58.

[312] Fr. 66.

[313] Fr. 28. Cfr. E.A. Havelock, 'Preliteracy and the Presocratics', *University of London Institute of Classical Bulletin*, 1966, pp. 44-67, alle pp. 56-7; *The Greek Concept of Justice* cit., pp. 266-7; J. Lallot-H. Wismann, 'Le jugement cassé', *Revue de Philologie*, 1974, pp. 65-70; Capizzi, *Eraclito* cit., pp. 46-7, n. 77.

insensibili alle proposte di Melancoma, anche se lontani per carattere e formazione dallo spirito di sacrificio di Ermodoro e di Dionisio, può ancora essere ammaestrata. Il diverso atteggiamento dei due gruppi di fronte alla costituzione ermodorea (che a Efeso la classe dirigente chiamava generalmente «*ho lògos hòde*», «il testo di qui» [314], per distinguerlo dalle legislazioni delle altre città ioniche liberate) traspare in modo assai chiaro proprio da quello che è stato considerato, da Aristotele in poi, il frammento più oscuro dello scritto eracliteo, e cioè il N° 1, l'esordio:

> Sebbene il testo di qui esista sempre, ci sono persone che non ne capiscono nulla né prima di averlo ascoltato né, almeno in un primo momento, dopo averlo ascoltato; infatti, benché tutto obbedisca a questo testo, essi danno l'impressione di non intendersene: eppure sono proprio quelli che si intendono di quel genere di parole e di fatti che io mi accingo a spiegare distinguendo ciascuno di essi secondo la sua natura e dicendo com'è. Quanto al rimanente delle persone, sfugge loro il significato di ciò che fanno da svegli esattamente come quello di ciò che fanno quando dormono.

L'esordio dello scritto, il cosiddetto frammento 1, si rivela dunque una preziosa fonte di informazione: da un lato, infatti, esso ci informa chiaramente delle intenzioni dell'autore; dall'altro, pur nella forma allusiva inevitabile da parte di chi si rivolge a persone già perfettamente informate della situazione, tratteggia sinteticamente i problemi attuali dai quali il discorso prende le mosse. Esso ci dice infatti che:

1) Lo scritto eracliteo è una spiegazione del «testo locale» (e cioè della legislazione di Ermodoro) particolarmente dettagliata e analitica, in quanto chiarisce e distingue una per una sia le «parole» che compongono il testo, sia i «fatti» che il testo prescrive. Sulla propria qualità di semplice esegeta Eraclìto ritorna altre volte: ad esempio dove ribadisce che gli Efesii devono ascoltare «non me, ma il testo» [315]; o dove si propone di fare come Apollo

[314] Per questa mia interpretazione di «*logos*» e per le ragioni che mi inducono a ritenerla l'unica possibile, rimando al mio *Eraclito* cit., pp. 19-20; 28-37.

[315] Fr. 50.

delfico, che «non dice e non nasconde, ma indica» [316], *indicando* appunto, e anche spiegando minutamente, le norme da seguire, che sono quelle contenute nel testo legislativo.

2) La «spiegazione» di Eraclìto non è rivolta alla maggioranza degli oppositori, che chiudono tutti e due gli occhi davanti alla legge e fingono di dormire: questi «dormienti», spesso menzionati da Eraclìto [317], non capiranno mai, come può capirlo solo chi è ben desto, che «l'ordine è uno e comune» [318], che «comune è il testo» [319], che insomma la cacciata dei tiranni ha posto fine agli arbìtri e instaurato la certezza e la parità del diritto; e continuano a vivere, in piena isonomia, «come se avessero una loro saggezza particolare» [320], come se fossero «figli dei loro genitori» [321] e non membri di una *pòlis*, legati senza speranza al diritto del proprio *ghénos*, incapaci di svegliarsi e di aprire gli occhi sulla nuova realtà cittadina.

3) Lo scrittore indirizza invece le sue massime verso i nobili della fazione al potere, i magistrati, le persone che «si intendono di quel genere di parole e di fatti che egli si accinge a spiegare», e cioè di leggi. Ma i magistrati di Efeso sono in gran parte analfabeti («non capiscono il testo prima di averlo ascoltato») come analfabeti erano i magistrati ateniesi del tempo di Solone, al punto che il legislatore ateniese «riproduceva le sue norme in componimenti poetici, e addirittura assumeva le funzioni di araldo per recitarle alle pubbliche assemblee» [322]: le classi governanti arrivarono alla scrittura in forte ritardo rispetto a quelle lavoratrici, come gli artigiani e i mercanti, perché in esse l'educazione dei giovani privilegiava altri insegnamenti ritenuti più nobili [323]. Proprio

[316] Fr. 93.
[317] Frr. 1, 21, 26, 73, 88, 89.
[318] Fr. 89. Cfr. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, pp. 175 e 216.
[319] Fr. 2.
[320] Ivi.
[321] Fr. 74.
[322] Havelock, 'The Preliteracy of the Greeks', *New Literary History*, 1977, pp. 369-91, alla p. 374.
[323] Ivi, pp. 371-2.

coloro che dovevano applicare il testo ermodoreo lo conoscevano soltanto come si conoscono i discorsi orali, attraverso le orecchie, perché «prima di averlo ascoltato», prima di averne udite le parole dalla bocca del pubblico lettore, erano incapaci di decifrarlo: secondo Eraclìto questo *handicap* pregiudicava già buona parte della comprensione, essendo egli propenso a preferire «le cose il cui apprendimento è vista e udito insieme» [324] (le cose che siamo in grado sia di leggere che di sentir leggere da altri) e fermamente convinto che «gli occhi sono testimoni più scrupolosi delle orecchie» [325]. I suoi insegnamenti tornavano spesso sull'inefficacia dell'ascolto puro e semplice, finito il quale coloro che hanno ascoltato ne capiscono meno di prima, come se fossero sordi o assenti [326]: è indecoroso, ad esempio, starsene sulle pubbliche piazze in mezzo alla moltitudine sciocca ad ascoltare la recitazione delle poesie [327], o lasciarsi incantare dai discorsi fatti a voce come gli stupidi [328]; perché i poeti, come Esiodo e Senofane, o i maestri del discorso orale, come Pitagora, possono darci solo varie e slegate nozioni (*polymathìē*), ma non intelligenza (*nòos*) [329]; e qualcuno, come Omero e Archiloco, può essere anche dannoso, al punto che un «re» di Efeso come Eraclìto, preposto alle gare poetiche, dovrebbe cacciare da esse col suo regio bastone chiunque ne cantasse i versi [330]. Ma se poi il testo scritto è una legge, quella legge comune da cui la città deve attingere la sua forza [331] e in difesa

[324] Fr. 55.

[325] Fr. 101a.

[326] Fr. 34; cfr. 19.

[327] Fr. 104.

[328] Fr. 87; cfr. frr. 46 e 56.

[329] Fr. 40. Cfr. Cl. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959, pp. 247 sgg. Esiodo viene attaccato da Eraclìto anche ai frr. 57 e 106, Pitagora al fr. 81.

[330] Fr. 42. Cfr., per questo modo di inquadrare il frammento: Schottlaender, op. cit., pp. 23-4; Havelock, *The Greek Concept of Justice* cit., p. 266; Capizzi, *Eraclito* cit., pp. 29-31. Sullo stesso frammento: E.N. Roussos, 'Archilochos und Heraklit' (in greco con riassunto in tedesco), *Philosophia*, 1975-76, pp. 103-32; D. Babut, 'Héraclite critique des poètes', *L'Antiquité Classique*, 1976, pp. 464-86.

[331] Fr. 114.

della quale il popolo deve combattere come in difesa delle mura [332], «quel modo di pensare che governa tutto servendosi di tutti» [333], la conoscenza diretta del testo da parte di chi lo deve applicare è cosa vitale.

4) La causa dell'incomprensione, che rende necessario l'intervento di Eraclìto come esegeta, non è comunque riconducibile al solo analfabetismo: «esser saggi è la massima virtù, e la saggezza consiste nel dire e fare cose vere comprendendole secondo la loro natura» [334]; ma purtroppo «la natura delle cose ama nascondersi» [335], ed è necessario chi, come Eraclìto promette di fare nell'esordio, «distingua e spieghi ciascuna cosa secondo la sua natura dicendo come è veramente». Il fatto è che saper leggere non basta se non si hanno dentro di sé i mezzi per capire ciò che si legge, perché allora si è simili ai barbari che leggono o ascoltano un discorso greco e vedono e odono le parole senza capirne il senso: «cattivi testimoni per gli uomini sono anche occhi e orecchie uniti insieme se appartengono a persone che hanno anime barbare» [336]. Un testo scritto penetra nell'anima attraverso gli occhi (se lo si legge) o attraverso le orecchie (se lo si sente leggere da altri); ma se l'anima della persona che legge o ascolta è simile a un barbaro che legge o ascolta il greco, se cioè non ha la capacità di intendere ciò che occhi e orecchie le trasmettono [337], la persona stessa non intenderà il testo «né prima di averlo ascoltato né, almeno in un primo momento, dopo averlo ascoltato». Alla «barbarie» delle anime, e cioè all'inadeguatezza degli esecutori rispetto alla legge,

[332] Fr. 44. Sul concetto di legge in Eraclìto: Mazzarino, *Fra oriente e occidente* cit., p. 218; Gigante, *Nomos Basileus* cit., pp. 50-5; A.N. Zoumpos, *Herakleitos von Ephesos als Staatsman und Gesetzgeber*, Atene, 1956; Capizzi, *Eraclito* cit., pp. 34-50.

[333] Fr. 41.

[334] Fr. 112.

[335] Fr. 123. Cfr. G. Colli, *Physis kryptesthai philei. Studi sulla filosofia greca*, Milano, 1969.

[336] Fr. 107.

[337] Per questa interpretazione del frammento: Mazzarino, op. cit., pp. 103 e 343-4, nn. 288, 289, 290; Marcovich, *Heraclitus* cit., p. 47; Capizzi, op. cit., pp. 32-4.

Eraclìto, nel prologo del suo scritto, offre lo scritto stesso come rimedio: in esso egli infatti spiegherà «quel tipo di parole e di azioni» che essi non comprendono, «distinguendo ciascuna di esse secondo la sua natura e dicendo com'è». Come ben vide Diodoto, lo scritto eracliteo è politico, e la natura vi compare solo a titolo di paradigma.

4. E in effetti ognuna delle esortazioni di Eraclìto ai concittadini è puntualmente corredata del suo paradigma, del suo modello naturale atto a farsi imitazione politica. Come nella natura «il fulmine governa tutto» [338], così nella città occorre qualcuno che comandi; come l'ordine divino «si accorda con se stesso proprio in quanto discorda» [339], come l'intero universo si fonda sull'armonia da contrasto [340], così anche tra gli uomini «la giustizia è lotta e tutto si realizza secondo lotta e necessità» [341]; come ogni elemento, secondo il famoso paradigma di Anassìmene, muore dando vita a un altro elemento [342], così l'uomo morendo in battaglia fa vivere la città; come «tutte le cose si scambiano col fuoco e il fuoco con tutte le cose» [343], così i corpi degli eroi bruciando diventano gloria eterna; come il sole «è nuovo ogni giorno» [344], come il fiume dopo un istante non è più lo stesso fiume [345], così la vita umana è votata alla morte e non ha ragione di temerla più di quanto il sole non tema il tramonto o il fiume lo sbocco al mare; come il sole, che ci appare non più grande di un piede umano, è così necessario alla vita cosmica che, se non ci fosse, «gli altri astri non produrrebbero che notte» [346], così un legislatore come Ermodoro o un condottiero come Dionisio può illuminare da solo un'intera città o un'intera armata come non saprebbero mai fare

[338] Fr. 64.
[339] Fr. 51; cfr. frr. 8, 54, 67, 84a.
[340] Frr. 10, 48, 59, 60, 61, 103, 125, 126.
[341] Fr. 80.
[342] Frr. 36 e 76.
[343] Fr. 90; cfr. frr. 30 e 31.
[344] Fr. 6.
[345] Frr. 12, 49a, 91.
[346] Frr. 3 e 99.

mille altri uniti insieme. Ma soprattutto i grandi temi dello scritto eracliteo, la legge e l'ordinamento isonomico, generano i grandi paradigmi naturali, e cioè delineano la repubblica cosmica cui la repubblica umana deve necessariamente guardare come al suo modello eterno: lassù nel cielo «il sole non oltrepasserà mai i suoi limiti, altrimenti le Erinni, guardie della Giustizia, lo troveranno» [347]; il sole a sua volta regola «le stagioni, che producono tutte le cose» [348]; «l'aurora e il tramonto hanno anch'essi i loro confini: da una parte l'Orsa; dal lato opposto all'Orsa il confine del celeste Zeus» [349]. La città isonomica deve trovare le sue regole nel firmamento, che è ordine perfetto proprio perché è ordine isonomico: infatti «quest'ordine, *identico per tutte le cose*, non lo fece né un uomo né un dio, ma esso era sempre, è e sarà fuoco sempre-vivo che regolarmente si accende e regolarmente si spegne» [350]. La legge umana ha un senso solo se si ispira alla legge cosmica: «infatti tutte le leggi umane trovano il loro alimento in una sola, quella divina; essa domina quanto vuole, basta a tutto e ne avanza ancora» [351].

Questi splendidi paradigmi, queste poderose immagini mitiche che ancor oggi suonano alle nostre orecchie come una forte e severa oratoria politica, caddero nel vuoto: gli interessi, le paure, gli egoismi, potevano sugli Efesii assai più che le leggi di Ermodoro, gli ideali di Dionisio, i modelli solenni di Eraclìto. Gli intrighi di Melancoma ebbero la meglio, e assai presto: se i Samii ascoltarono i suggerimenti del loro tiranno Eace solo dopo essersi resi conto con i loro occhi della debolezza dei loro alleati, tanto che abbandonarono il loro posto a combattimento già incominciato [352], gli Efesii furono assai più tempisti, perché alla battaglia di Lade non comparvero affatto [353], e anzi se ne disinteressarono al

[347] Fr. 94.
[348] Fr. 100.
[349] Fr. 120.
[350] Fr. 30.
[351] Fr. 114. Sul concetto di legge divina in Eraclìto: H. Blass, *Gott und Gesetze, Ein Beitrag zur Frage des Naturrechts bei Heraklit*, Bonn, 1958.
[352] Herod. VI, 13-14.
[353] Herod. VI, 8.

punto che poco dopo, allorché i Chii reduci da quel disastro entrarono nel loro territorio per chiedere ospitalità, li scambiarono per banditi e ne fecero strage [354]. La rotta di Lade segnò la fine della guerra: Mileto, abbandonata da tutti, fu distrutta e saccheggiata dai Persiani con massacri, brutalità e deportazioni in massa [355]. Furono certamente questi luttuosi avvenimenti a privare Eraclìto delle sue ultime illusioni, quelle sulla buona volontà della minoranza al potere: ormai a Efeso l'aristocrazia fraternizzava apertamente coi Persiani, intrecciando con essi rapporti così saldi che ancora nel 480, quando gli altri Ioni passeranno di nuovo dalla parte della coalizione panellenica, sarà proprio la città di Eraclìto e di Ermodoro a offrire l'ultimo rifugio alla concubina di Serse e ai suoi figli [356]. Disgustato per il comportamento della classe di cui egli era in certo modo il vessillifero, Eraclìto già molto prima cedette al fratello quel vessillo, e cioè il titolo regio [357], rinnegando con ciò le proprie origini aristocratiche, e si ritirò nella zona dell'Artemisio [358], in mezzo ai meteci [359].

Nel 492, due anni dopo la distruzione di Mileto, i rapporti tra Ioni e Persiani divennero così distesi che Dario stesso «depose tutti i tiranni degli Ioni e stabilì nelle città regimi democratici» [360]. Fu certamente in questo momento che gli Efesii pensarono ad Eraclìto, al propugnatore della «legge uguale per tutti», come al possibile nuovo legislatore della città: Eraclìto declinò l'offerta «dicendo che la città era ormai governata da una cattiva costituzione» [361]; rifiutò cioè di avallare con la sua autorità una democrazia imposta dall'alto dai barbari e accettata per servilismo da quegli stessi nobili che non avevano voluto collaborare con Ermodoro quando era ancora possibile una vera isonomia. Dario

[354] Herod. VI, 16.
[355] Herod. VI, 19-20.
[356] Herod. VIII, 103.
[357] Diog. L. IX, 6.
[358] Ivi, 3.
[359] Per la sopravvivenza di elementi non greci attorno all'Artemisio, cfr. Paus. VII, 2, 6-8.
[360] Herod. VI, 43.
[361] Diog. L. IX, 2.

stesso avrebbe scritto al suo irriducibile antagonista efesio, proponendogli una collaborazione; e la notizia potrebbe essere vera, anche se assai dubbie sono la lettera di Dario e la risposta negativa di Eraclìto giunte fino a noi [362]. Dall'altra parte della barricata gli Ateniesi, per i quali Eraclìto era pur sempre l'implacabile sostenitore della guerra senza quartiere contro i barbari, avevano fatto di lui una leggenda: Simonide, che al tempo delle guerre persiane viveva ad Atene e si sforzava di riecheggiare gli umori della città, come aveva e avrebbe fatto con quelli dei tiranni, recuperò nell'encomio dei caduti delle Termopili [363] il concetto eracliteo di «gloria semprescorrente» (*kléos aénaon*) [364], quasi a sottolineare la continuità tra le fasi della riscossa ellenica. Eraclìto però non poteva dimenticare come essi avessero abbandonato al loro destino gli Ioni dopo la battaglia di Efeso [365], salvo a spargere lacrime di coccodrillo quando Frinico rievocò in una tragedia la devastazione di Mileto [366]; e l'invito della metropoli attica ebbe lo stesso esito di quello del Gran Re [367]. I contemporanei, di cui la tradizione successiva raccolse il giudizio, ritennero che egli facesse ciò «per odio contro il genere umano» (*misanthrōpésas*) [368], e la coerenza di Eraclìto, in un mondo di politici opportunisti, fu scambiata per misantropia. Se è vero che nacque nel 540 [369] e che visse sessant'anni [370], i Greci vincitori, riconquistando la Ionia, ne trovarono solo la tomba; e tra gli Ioni che solo all'ultimo momento, e solo con la sicurezza della sconfitta persiana, finalmente dopo Micale si unirono ai loro connazionali della penisola [371], mancò l'uomo che più di molti altri avrebbe meritato di ve-

[362] Le lettere sono riportate da DIOG. L. IX, 13-14; ma la notizia del rifiuto è data, oltre che in DIOG. L. IX, 12, anche in CLEM. *Str.* I, 65.
[363] SIMONID. fr. 5 D., v. 9.
[364] HERACL. fr. 29.
[365] HEROD. V, 103.
[366] HEROD. VI, 21.
[367] DEMETR. MAGNES. *Homonym.* ap. DIOG. L. IX, 15.
[368] DIOG. L. IX, 3 (probabilmente da THEOPHR. ivi, 6).
[369] Ivi, 1.
[370] ARIST. fr. 71 Rose.
[371] HEROD. IX, 103.

dere quella vittoria. Fedele a se stesso fino all'ultimo, probabilmente Eraclìto se ne era andato alla chetichella prima di assistere al poco edificante spettacolo dei soliti *lydìzontes* che si apprestavano a trarre ancora una volta il massimo profitto dalla fatica e dalla morte altrui.

La repubblica cosmica di stile ionico raggiunge con Eraclìto il suo massimo splendore: si organizza all'interno, si espande fuori dei confini. Talete l'aveva ideata come un'oligarchia molto ristretta che aveva spodestato non il monarca cosmico, Zeus, ma il suo satrapo signore del mare, Poseidone, assumendo le funzioni prima ricoperte da lui e dal suo «amministratore» Eolo: il mare oligarca, infatti, «scuoteva la terra» e scatenava su di essa i venti fino a provocarne l'allagamento attraverso la piena dei fiumi. Il governo isonomico del cosmo si era ulteriormente allargato e articolato con la concezione di Anassimandro, che alternava nelle magistrature caldo e freddo, secco e umido, terra e mare: la repubblica cosmica rinsaldava il suo dominio al livello del mare, lasciando alla monarchia cosmica solo la sua antica capitale, e cioè il cielo. Dopo la battuta di arresto verificatasi con Anassìmene, che aveva visto frantumarsi e mutare continuamente il potere nel mondo vicino agli uomini, il cosmo isonomico aveva assunto con Eraclìto una fisionomia inconfondibile, che era quella delle repubbliche libere nate dalla ribellione di Aristagora: la repubblica cosmica, lo splendido paradigma che il «re» di Efeso propone alla sua città, ha un magistrato inflessibile (il fulmine), un ministro delle stagioni (il sole), una polizia insonne (le Erinni), una guerra in corso (l'armonia dei contrari) in cui gli elementi muoiono e sono consumati dal fuoco, ma, come eroi che il rogo sublima, risorgono a quella nuova vita che è la gloria senza tramonto; ma soprattutto ha un ordinamento isonomico e una legge incontrastata, le due istituzioni senza le quali nessuna repubblica può sopravvivere. Anche sul piano territoriale l'avanzata è vittoriosa: la monarchia cosmica è attaccata nella sua roccaforte; le istituzioni isonomiche invadono il cielo, dividendolo in province, come l'Orsa Maggiore e l'orbita solare. Gli dèi, tutti gli antichi e potenti signori del cosmo, ivi compreso il loro re onnipossente, seguono la sorte del satrapo «di confine», Poseidone, esautorato da Talete: l'ordinamento interno

della natura non è frutto della loro volontà [372], tanto che il vecchio monarca celeste, Zeus, si ritrova confinato, come i «re» nelle città isonomiche, come Eraclìto stesso ad Efeso, al semplice «nome» [373], tanto invocato e venerato quanto privo di potere e di contenuto politico; mentre la sua *basiléia* effettiva rimane integra «fuori dei confini» [374], oltre gli astri conosciuti, come la monarchia umana continua ad esistere con pieni poteri oltre i confini orientali del mondo greco. Se Talete indicava come modello politico il mare e Anassimandro la terra, Eraclìto, per la prima volta dai tempi di Omero, torna a volgere gli occhi della città verso gli spazi celesti, tanto temuti perché ritenuti l'ultimo dominio dei monarchi cosmici, e mostra che anche in mezzo alle stelle si è instaurata l'isonomia, che anche il sole e la luna conoscono la certezza del diritto: Platone non avrebbe mai potuto ideare la sua repubblica che ha «il paradigma in cielo» (*en uranô... paràdeigma*) [375] se a più riprese il suo amico Cràtilo non gli avesse parlato di Eraclìto [376].

Crotone come il corpo umano

1. «Repubblica cosmica di stile ionico» ho detto; ma preciserei meglio: «repubblica macrocosmica». La precisazione è necessaria se si tiene conto che Eraclìto raccoglieva l'eredità degli astronomi e geografi, fioriti all'estremo confine orientale della grecità, e portava all'apogeo l'ordinamento isonomico dell'universo, più o meno negli stessi anni in cui all'altro capo dell'Ellade, nell'estremo occidente italiota, nasceva e fioriva *la repubblica microcosmica*, l'ordinamento isonomico instaurato dai biologi nell'organismo dell'uomo.

Emanuele Ciaceri [377], uno dei massimi studiosi di storia della

[372] HERACL. fr. 30.
[373] Fr. 32.
[374] Fr. 120.
[375] PLAT. *Resp.* 592 B.
[376] ARIST. *Met.* 987 a 29 - b 10; 1078 b 12-17; DIOG. L. III, 6.
[377] *Storia della Magna Grecia*, II, Dante Alighieri, 1927, pp. 226-30.

Magna Grecia del nostro secolo, era convinto che la rivalità marinara e commerciale esistita in Ionia tra Mileto e Samo corrispondesse puntualmente a quella maturatasi in Italia tra Sibari, la sorella occidentale di Mileto, e Crotone [378], che Ciaceri riteneva, non a torto, strettamente legata a Samo. Così egli vedeva il doppio legame e il doppio conflitto:

Nella menzionata guerra euboica, fra Calcide ed Eretria, originata formalmente da competizioni per il possesso del campo Lelanzio ma in realtà avvenuta per rivalità commerciali, nella quale si vide il mondo greco rispetto alle due parti dell'Egeo dividersi in due, Mileto era stata per Eretria e Samo per Calcide. Il contrasto fra le due città si rivelava anche nei loro ordinamenti interni, in quanto a Mileto aveva la prevalenza la classe dei commercianti ed industriali, e quindi la democrazia, a Samo invece la nobiltà terriera e militare dei Geomori, e perciò l'aristocrazia. Ed è significante, nel caso nostro, che siffatto contrasto trovava rispondenza nelle due città di Sibari e Crotone; ché mentre nell'una, alleata dei Milesi, prevaleva o tentava prevalere la parte democratica, l'altra, amica dei Sami, aveva reggimento aristocratico. Né forse era una coincidenza del tutto casuale che il culto di Era prendesse il primo posto nella religione tanto di Samo, quanto di Crotone. Trattavasi evidentemente di rapporti commerciali esistenti fra le due città ancora prima del tempo di Policrate e quindi della venuta del samio Pitagora in Crotone e dell'arrivo del crotoniate Democede a Samo [379].

A parte le riserve sulla coloritura «democratica» della *Plutìs* milesia, che il lettore avrà già indovinate, il quadro è abbastanza convincente; e particolarmente significativo, nell'ambito del nostro discorso, è l'accenno all'incrociarsi dei due massimi sapienti delle due città, Democede in viaggio per Samo e Pitagora per Crotone più o meno negli stessi anni, che sono quelli della tirannide policratea. Democede, lasciata Crotone per contrasti col padre Callifonte, era approdato a Samo dopo aver dato ad Egina luminosi saggi della sua abilità di medico e di chirurgo, ed era diven-

[378] Le fonti sulla storia di Crotone si trovano elencate in G. Pugliese Carratelli, 'Le vicende di Sibari e Thurii', nel volume *Scritti sul mondo antico*, Napoli, 1976, pp. 365-91, alle pp. 389-90.

[379] Ciaceri, op. cit., p. 230.

tato uno dei più cari amici di Policrate, tanto che lo seguiva in tutti i suoi viaggi, ed era con lui anche nell'ultimo, che fruttò al tiranno una morte orribile e al medico la schiavitù alla corte di Dario: ma la condizione di schiavo non gli impedì di dar saggio della sua sapienza medica, umiliando i maestri di tutti i medici, gli Egiziani, anche sui corpi del re e della regina; né gli precluse il ritorno a Crotone, sia pure con una fuga alquanto avventurosa [380]. Va messo in evidenza che Democede, al momento della sua partenza dalla patria per Egina, era già il luminare di una importante scuola medica fiorita appunto a Crotone: una scuola che aveva ormai superato e relegato in seconda posizione quella di Cirene [381], primogenita tra le scuole mediche greche, alunna dei famosissimi Egiziani. A Crotone da tempo la perizia dei medici e la salubrità del clima [382] avevano creato la più grande fucina di atleti del mondo [383], che aveva raggiunto il suo apogeo col fortissimo Milone, suocero dello stesso Democede, la cui fama giungeva oltre i confini della grecità anche quando da tempo aveva abbandonato l'attività agonistica [384]. E non è da credere che si trattasse di un fenomeno del tutto spontaneo: lo Stato crotoniate proteggeva e favoriva al massimo la formazione degli atleti (tanto che nel momento della sua massima debolezza, dopo la sconfitta della Sagra, anche le vittorie nei giochi cominciarono a scarseggiare) [385], giungendo, secondo una tarda tradizione, fino a cercar di comprare da Olimpia i giochi panellenici [386]; i vincitori dei giochi ottenevano onori e potenza politica, come Filippo, che possedette una

[380] HEROD. III, 125-137; ATHEN. XII, 522 B. Sulla scuola medica crotoniate: Ciaceri, op. cit., pp. 63-8; H.E. Sigerist, *A History of Medicine*, I, *Primitive and Archaic Medicine*, New York, 1951, pp. 99-104.

[381] HEROD. III, 131.

[382] STRAB. VI, 12,262.

[383] Ciaceri, op. cit., pp. 55-62; T.J. Dunbabin, *The Western Greeks. The History of Sicily and South Italy from the Foundation of the Greek Colonies to 480 B.C.*, Oxford, 1948, pp. 369-70; F. Sartori, 'L'evoluzione delle città coloniali d'Occidente', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., III, 1979, pp. 119-59, alla p. 127.

[384] HEROD. III, 137.

[385] Dunbabin, op. cit., p. 360.

[386] TIM. fr. 45 Jacoby.

trireme da guerra, si fidanzò con la figlia del tiranno di Sibari ed ebbe a Segesta onori funebri quasi divini [387], o lo stesso Milone, che guidò di persona la spedizione vittoriosa contro Sibari [388], o Faillo, comandante dell'unica trireme crotoniate che combatté a Salamina [389]; infine, proprio da Crotone dovette diffondersi in tutta la Magna Grecia l'assistenza sanitaria statale [390].

L'arrivo di Pitagora, collocato generalmente attorno al 530, coincise col periodo di debolezza e di scoraggiamento provocato dalla sconfitta che i Locresi inflissero ai Crotoniati sul fiume Sagra [391]; e alcune fonti attribuiscono all'impulso spirituale e morale dato alla città dal sapiente samio la rifioritura di Crotone avvenuta negli ultimi decenni del sesto secolo [392]. Che l'arrivo di Pitagora sia stato per la città calabra un grande avvenimento, non è possibile mettere in dubbio: i suoi discorsi etico-religiosi ai bambini e alle donne [393] (le quali a loro volta lo pregarono di parlare anche ai loro mariti) [394], i suoi insegnamenti sulla pratica vegetariana e sulla reincarnazione (resi più interessanti dalla narrazione delle passate incarnazioni proprie [395] e altrui [396]), i prodigi [397] mediante i quali convinse i Crotoniati di appartenere a una natura intermedia tra i mortali e gli dèi [398], e soprattutto il suo aspetto vene-

[387] HEROD. V, 47.

[388] DIODOR. XII, 9,5-6. Cfr. M. Detienne in AA.VV., *Filosofia e scienze in Magna Grecia. Atti del quinto Convegno di studi sulla Magna Grecia*, Napoli, 1966, p. 151.

[389] HEROD. VIII, 47.

[390] DIODOR. XII, 13,4.

[391] DIODOR. VIII, 32,1-2; STRAB. VI, 10,261; IUSTIN. XX, 2,3,10-13; PAUS. III, 19,12.

[392] IUST. XX, 4,1-5. Cfr. J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité*, Paris, 1957, pp. 190-1.

[393] DICAEARCH. fr. 33 Wehrli; IUST. XX, 4,6-12; IAMBL. *V. Pyth.* 45-57; Schol. *Od.* I, p. 10,6 Dindorf.

[394] IAMBL. *V. Pyth.* 132.

[395] HERACLID. PONT. fr. 37 Voss; cfr. ARISTOXEN., HIPPOBOT., NEANTH., ap. *Theol. Arithm.* p. 52,8 De Falco.

[396] AELIAN. *Var. Hist.* IV, 17.

[397] APOLLON. *Mirab.* 6.

[398] ARIST. fr. 192 Rose; AELIAN. l. cit.

rando, il modo aggraziato di muoversi, l'abilità oratoria, conquistarono l'intera città [399] al punto che i Crotoniati lo chiamarono abitualmente Apollo Iperboreo o Pizio [400] e i Metapontini dissero più tardi «tempio di Demetra» la sua casa e «vicolo delle Muse» la strada in cui sorgeva [401]. Questo suo prestigio, questa sua fama di sapienza ultraterrena, ma anche e soprattutto la segretezza che circondava le sue dottrine più importanti [402], favorirono una tipica usanza crotoniate, quella di attribuire sempre a Pitagora qualunque dottrina venisse elaborata da scienziati (ed erano quasi la totalità) che si dichiarassero suoi seguaci [403]: tanto è vero che quelli che vollero attribuirsi la paternità del proprio pensiero e divulgarlo col proprio nome (come Ippaso [404], Filolao [405] ed Empedocle [406]) furono regolarmente accusati dai pitagorici «ortodossi» di avere fatto conoscere al pubblico le dottrine segrete del maestro. Questa pratica spiega il fatto che sotto il nome di Pitagora vennero tramandate più tardi dottrine matematiche e astronomiche elaborate dopo la sua morte da scienziati che si dicevano pitagorici [407] («i cosiddetti pitagorici» li chiamava Aristotele [408], che

[399] Dicaearch. l. cit.; Diodor. X, 3,1-3.

[400] Arist. fr. 191 Rose.

[401] Tim. ap. Porphyr. *V. Pyth.* 4; Favorin. ap. Diog. L. VIII, 15.

[402] Diog. L. l. cit.; Iambl. *V. Pyth.* 17; 71-72.

[403] Iambl. *De comm. math. sc.* 17; *V. Pyth.* 88.

[404] Clem. *Str.* V, 58; Diog. L. VIII, 42; Iambl. ll. citt.; cfr. *V. Pyth.* 246-247.

[405] Diog. L. VIII, 15; 85.

[406] Tim. fr. 81 Müller; Neanth. ap. Diog. L. VIII, 55.

[407] [Arist.] *M. Mor.* 1182 a 7 sgg.; Aristoxen. fr. 23 Wehrli; Callimach. fr. 83 Schneider; Diog. L. VIII, 6; IX, 23; Procl. in Eucl. p. 65,16; Aet. I, 3,8; 21,1; II, 1,1.

[408] Cfr. ad es. *Met.* 985 b 23; 989 b 29; *De coel.* 284 b 6; 293 a 20-1; *Meteor.* 345 a 14. Sui «cosiddetti pitagorici»: A. Rothenbücher, *Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles*, Berlin, 1867; O. Gilbert, 'Aristoteles' Urteile über die pythagorische Lehre', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1909, pp. 28-48 e 145-65; E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923; R. Mondolfo, 'Nota sulle fonti della conoscenza e ricostruzione storica del Pitagorismo', in E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, *I presocratici*, II, *Ionici e Pitagorici*, La Nuova Italia, 1938, pp. 313-85; M. Timpanaro Cardini, 'Aristotele e i pita-

a tutta questa pitagoricità credeva assai poco e che preferiva parlare di «quelli della scuola italica», *hoi perì tês Italìas* [409]); e ci consente, in ultima analisi, di tradurre con «crotoniate» tutto ciò che le fonti ci trasmettono come «pitagorico», fatta eccezione per le note dottrine etico-religiose, che già i testimoni più antichi attribuivano a Pitagora in persona.

Non molto dissimili sono le considerazioni che si impongono a proposito dell'influenza politica di Pitagora a Crotone; e cioè nei riguardi di quella «politica pitagorica» sulla quale tanto si è scritto [410]. La prima cosa che fece Pitagora appena arrivato a Crotone fu quella di farsi amico il «senato» [411], e cioè il Consiglio dei Mille [412] che in quell'epoca era tipico dei regimi aristocratici [413]: quanto i Mille ascoltassero il suo parere lo si vide più tardi, allorché cinquecento nobili di Sibari, esiliati dal tiranno Teli, chiesero asilo a Crotone, e fu appunto il parere favorevole di Pitagora a indurre i Crotoniati ad ospitarli e a proteggerli [414], con la conseguenza che si scatenò la ben nota guerra tra le due città terminata col saccheggio e la distruzione di Sibari [415]. L'in-

gorici', in *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, III, La Nuova Italia, 1964, pp. 3-19.

[409] *De coel.* 293 a 20. *Italikòi: Met.* 987 a 10; 987 a 31; 988 a 26; e cfr. PLAT. *Gorg.* 493 A. Si veda in proposito Timpanaro Cardini, op. cit., pp. 7-8.

[410] Si vedano soprattutto: A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris, 1922; K. von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy. An Analysis of the Sources*, New York, 1940; E.L. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942.

[411] «*tò tôn gheròntōn archêion*» (DICAEARCH. l. cit.); «*tò synédrion*» (IAMBL. *V. Pyth.* 45). Cfr. F. Sartori, *Problemi di storia costituzionale italiota*, Roma, 1953, p. 116.

[412] «*hoi chìlioi*» (IAMBL. l. cit.). Cfr. F. Sartori, 'Riflessioni sui regimi politici in Magna Grecia dopo la caduta di Sibari', *La parola del passato*, 1973, pp. 117-56, alla p. 128.

[413] Glotz, *La cité grecque* cit., pp. 86-7; Sartori, 'L'evoluzione' cit., p. 127.

[414] DIODOR. XII, 9,2-4. Cfr. Ciaceri, *Storia* cit., pp. 254-5; Dunbabin, *The Western Greeks* cit., pp. 361-2; F. Millepierres, *Pythagore fils d'Apollon*, Paris, 1953, pp. 224-8; Pugliese Carratelli, 'Le vicende' cit., pp. 372-3.

[415] HEROD. V, 44-47; DIODOR. XII, 9,5-6; 10,1.

fluenza politica del maestro di Samo, che comunque non va esagerata, si incrinò dopo la vittoria, allorché i suoi seguaci entrarono in conflitto coi partigiani di Cilone, «uno dei primi cittadini per nobiltà, prestigio e ricchezza, ma anche duro, violento, sedizioso e di animo tirannico» [416], per divergenza di vedute sulla spartizione delle terre conquistate [417]: Pitagora, disgustato, abbandonò per sempre la città e, dopo brevi soggiorni a Locri e a Taranto, andò a morire a Metaponto [418]. Approfittando della sua assenza, la fazione più popolare del partito ciloniano prese il potere, instaurando la tirannide di Clinia con l'aiuto non solo di esuli di ogni genere, ma anche di schiavi liberati: Clinia uccise o espulse molti aristocratici [419], e non è escluso che nobili pitagorici e nobili ciloniani si unissero per rovesciarlo, attorno al 494 [420]; ma, caduta la tirannide, le due fazioni ripresero la lotta. Cilone stavolta poté far leva sul malcontento generale per lo strapotere dei «cosiddetti pitagorici», che all'interno dei Mille avevano costituito una minoranza dominante di trecento aristocratici, nelle cui mani si era concentrato tutto il potere politico: si unirono a lui da una parte i capi della fazione popolare, come Ninone, dall'altra molti dei Mille, come Diodoro, Teage e lo stesso Ippaso [421], un pitagorico dissidente che capeggiava la setta degli «acusmatici», considerata eretica dai Trecento [422]. Dopo il dibattito in assemblea, si venne alle armi, e i giovani del gruppo privilegiato, capeggiati dall'ormai anziano Democede, che era accusato dagli avversari di aspira-

[416] IAMBL. *V. Pyth.* 248.

[417] APOLLON. T. ap. IAMBL. *V. Pyth.* 255.

[418] DICAEARCH. frr. 34 e 35b Wehrli; TIM. ap. IUSTIN. XX,4,17-18; *Voll. Herc.* 1788; IAMBL. *V. Pyth.* 249.

[419] DION. HALIC. XX, 7. Cfr. Ciaceri, op. cit., pp. 263-4; Minar, op. cit., pp. 71-3; Dunbabin, op. cit., p. 367; Sartori, 'Riflessioni' cit., pp. 130-1; 'L'evoluzione' cit., pp. 127-8.

[420] È la data proposta da Minar, l. cit., in base al fatto che Dionigi menziona la tirannide di Clinia prima di quella di Anassilao di Reggio, che ha inizio appunto in quell'anno.

[421] APOLLON. T. ap. IAMBL. *V. Pyth.* 257-258. Cfr. Lévêque-Vidal Naquet, *Clisthène* cit., pp. 106 e 131.

[422] IAMBL. *V. Pyth.* 81; cfr. 17, 37, 71-72.

re alla tirannide, furono sconfitti dai ciloniani, guidati da Teage: Democede, sul cui capo pendeva una taglia, trovò rifugio a Platea, e anche gli altri scampati all'èccidio dovettero prendere la via dell'esilio, lasciando momentaneamente mano libera alla parte popolare, che ne approfittò per cancellare i debiti e ridistribuire le terre; ma tornarono in città qualche anno dopo, quando i capi della sommossa erano morti, grazie anche all'arbitrato di Taranto, Metaponto e Caulonia, dove pure i «pitagorici» erano influenti [423]. Verso la metà del secolo i «cosiddetti pitagorici» erano ritornati allo strapotere e all'arroganza di prima, salvo che li avevano estesi un po' a tutta la Magna Grecia: attorno al 458 scoppiò una sollevazione generale, che distrusse definitivamente il loro potere, con massacri di nobili pitagorizzanti in tutte le città greche dell'Italia meridionale; l'arbitrato toccò questa volta agli Achei della penisola greca, che riportarono in Magna Grecia un ordine nel quale i «pitagorici» non erano più inclusi come forza politica [424]. Ma tutto ciò va interpretato tenendo presente l'abuso che la Crotone dell'epoca fece dell'aggettivo «pitagorico», nel campo politico come in quello scientifico: non si deve credere che l'influenza di Pitagora e dei suoi adepti fosse tale da dominare la politica crotoniate e italiota *come gruppo dottrinale* [425]; dobbiamo invece interpretare le notizie sul «potere dei pitagorici» nel senso che l'insegnamento di Pitagora si fosse diffuso principalmente nell'aristocrazia di tendenze oligarchiche e che il gruppo di potere dei «trecento», che da quell'aristocrazia direttamente promanava, avesse seguito l'uso corrente di definire «pitagorico» tutto quanto a Crotone era nobile e dominante, tutto quanto era gradito alla fazione oligarchica e ai suoi sapienti.

[423] APOLLON. T. ap. IAMBL. *V. Pyth.* 258-263.

[424] POLYB. II, 39,1. Che le fonti antiche abbiano spesso confuso le due sommosse antipitagoriche, quella ciloniana degli inizi del secolo, e quella estesa a tutta la Magna Grecia della metà del secolo, è stato fondatamente sostenuto: cfr. E. Pais, *Storia dell'Italia antica e della Sicilia per l'età anteriore al dominio romano*, Torino, 1933, I, p. 127; Dunbabin, op. cit., pp. 366-7; Sartori, 'Riflessioni' cit., p. 130.

[425] Cfr. Sartori, *Problemi* cit., p. 117.

2. Va comunque riconosciuto che in qualche modo le parole influenzavano i fatti: la qualifica di «pitagorico» data da una parte a gruppi politici, dall'altra a dottrine fisiche, favoriva l'accoppiamento tra ordine naturale e ordine sociale che è appunto il paradigma mitico dei presocratici arcaici. È probabile che a Crotone si conoscessero i paradigmi di Talete e di Anassimandro, che potevano essere penetrati prima a Sibari, città in continuo scambio con Mileto, e poi, forse attraverso i fuorusciti sibariti protetti da Pitagora, nelle cerchie «pitagoriche»: ma qui la tecnica allusiva del paradigma mitico si era trasformata in aperta affermazione di parallelismo tra natura e società, e il carattere mitico dell'analogia veniva apertamente dichiarato, come è riscontrabile nei due testi crotoniati (già riportati in altra parte di questo libro) che Giamblico ci tramanda attribuendoli, come di rito, a Pitagora [426]. Ma a Crotone c'era anche chi esprimeva il suo pensiero senza attribuirlo a Pitagora, e che presumibilmente si asteneva anche dal dichiararsi pitagorico, cosa che lo salvava dalla solita accusa di divulgazione: si tratta di Alcmeone, il massimo esponente della scuola medica crotoniate sul piano teorico come Democede lo era sul piano terapeutico, studioso valente di neurologia e di embriologia [427], amico dei pitagorici, tanto è vero che a tre di essi dedicò il suo libro [428], ma indipendente da regole e da scuole, dal momento che Aristotele pone tra lui e i «cosiddetti pitagorici» una distinzione assai netta anche là dove espone dottrine dell'uno e degli altri ritenute simili [429]. Egli mostrava scarsa simpatia per il

[426] IAMBL. *V. Pyth.* 46 e 130. Cfr. Delatte, *Essai* cit., pp. 57 sgg.; R. Stanka, *Die politische Philosophie des Altertums*, Wien-Köln, 1951, p. 99; C.J. De Vogel, *Pythagoras and Early Pythagorism*, Assen, 1966, p. 109.

[427] Si vedano in proposito: B.L. Gordon, *Medicine throught Antiquity*, Philadelphia, 1949, pp. 486-7; Sigerist, *History of Medicine* cit., pp. 101 sgg.; E.D. Phillips, *Greek Medicine*, London, 1973, pp. 20 sgg.; D. Fausti, 'Alcmeone di Crotone', *Studi classici e orientali*, 1973, pp. 85 sgg.

[428] ALCM. fr. 1. Cfr. Ciaceri, op. cit., p. 75; W.A. Heidel, 'The Pythagoreans and Greek Mathematics', *American Journal of Philology*, 1940, pp. 1-33 (cito da AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, I, *The Beginnings of Philosophy*, London, 1970, pp. 350-81, alla p. 353).

[429] ARIST. *Met.* 986 a 22. Cfr. Ciaceri, op. cit., pp. 70 sgg.; Mondolfo,

paradigma naturale di tipo ionico, nato nell'ambiente degli astronomi: per lui tra astri e uomini c'era scarsa analogia, perché gli astri eternamente ricominciano il loro cammino, mentre «gli uomini muoiono perché non possono riattaccare l'inizio alla fine» [430]. C'era in queste parole già una velata polemica contro la reincarnazione di Pitagora; ma c'era anche l'osservazione che non è possibile, come nei testi che insistono sul «mito» dell'analogia tra ordine cosmico e ordine sociale, mettere in relazione un ordine divino e immutabile con un ordine umano che nasce e muore: per Alcmeone tra umano e divino corre un solco troppo profondo, dal momento che «gli dèi hanno conoscenza certa sia delle cose invisibili che di quelle mortali, mentre agli uomini è concesso solo fare congetture» [431]. Alle cose umane il biologo crotoniate proponeva un paradigma umano, e il paradigma, come i Milesii dall'astronomia e dalla geografia, lo prendeva dalla scienza che gli era familiare: lo Stato è come il corpo umano, in esso l'*isonomia* tra le forze genera salute, la *monarchia* infermità [432].

Su questo linguaggio politico alcmeoniano gli storici si sono soffermati con interesse [433], e qualcuno ha anche compreso che

'Le dottrine di Alcmeone', in *La filosofia dei Greci* cit., pp. 620-3, alla p. 621; Heidel, op. cit., pp. 352-5; Vlastos, 'Isonomia' cit., pp. 344-7.

[430] ALCM. fr. 2. Per questa interpretazione del frammento si vedano Lévêque e Vidal-Naquet, *Clisthène* cit., p. 78.

[431] ALCM. fr. 1.

[432] ALCM. fr. 4.

[433] Ciaceri, op. cit., pp. 72-3; Mondolfo, 'Le dottrine di Alcmeone' cit., pp. 621-2; Minar, op. cit., pp. 121-2; J. Schumacher, *Antike Medizin*, I, *Die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in den griechischen Antike*, Berlin, 1940, pp. 69-71; Popper, *The Open Society* cit., p. 532; Vlastos, 'Isonomia' cit., pp. 363-6; 'Isonomìa politikè' cit., pp. 11-2; Thomson, *Die ersten Philosophen* cit., p. 223; Ehrhardt, *Politische Metaphysik* cit., p. 85; Vernant, *Les origines de la pensée grecque* cit., pp. 120-1; Lévêque-Vidal Naquet, *Clisthène* cit., pp. 30 e 101; L. Mac Kinney, 'The Concept of Isonomia in Greek Medicine', in AA.VV., *Isonomia*, Berlin, 1964, pp. 79-88, alla p. 80; Cerri, 'Isos dasmòs' cit., p. 101 e n. 13; E. Will, *Le monde grec et l'Orient*, I, *Le V^e siècle*, Paris, 1972, p. 239, n. 3; G. Cambiano, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher, 1976, p. 12.

Alcmeone non aveva in mente la medicina, quando diceva queste cose, ma la situazione politica crotoniate [434]: qui, però, tutti si sono fermati. E tuttavia, dato che la monarchia come regno in quell'epoca e in quel contesto storico non era certamente in questione, e che conseguentemente Alcmeone per monarchia contrapposta al regime isonomico non poteva intendere altro che la tirannide [435], a me sembra evidente che i paradigmi alcmeoniani si riferiscono alla lotta tra i fautori e gli avversari della tirannide di Clinia; che pertanto essi sono stati formulati nei primi anni del V secolo, poco dopo la partenza di Pitagora per Metaponto, e che il discorso che li comprende (secondo ogni probabilità pronunciato pubblicamente) esprime lo schieramento di Alcmeone a fianco dei «pitagorici» contro il tiranno. Meno evidente è che il discorso paradigmatico abbia preso la forma esplicita della narrazione mitica, e più precisamente della favola di tipo esopico (le membra del corpo umano abbandonano l'abituale ordinamento isonomico, basato sulla spartizione delle funzioni, e danno il potere monarchico ad una sola di esse, venendo però a scoprire che così l'intero organismo si ammala); io però lo ritengo estremamente probabile, per le seguenti ragioni:

1) Secondo una tradizione giunta fino a Isidoro di Siviglia [436], Alcmeone sarebbe stato addirittura il primo a usare la favola, che sarebbe poi stata detta «esopica» per l'eccellenza del frigio Esopo in quel genere letterario: nonostante la poca plausibilità del primato di Alcmeone, nulla vieta di credere che di lui si ricordasse un famoso apologo.

[434] J. Wachtler, *De Alcmaeone Crotoniata*, Lipsiae, 1896, p. 77; A. Olivieri, 'Alcmaeone di Crotone', *Memorie della R. Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli*, 1917, pp. 15 sgg., alle pp. 16-7; Larsen, 'Cleisthenes' cit., p. 9; Ehrenberg, 'Origins of Democracy' cit., p. 535; Popper, op. cit., p. 169; Phillips, *Greek Medicine* cit., p. 21; G. Pascucci, 'Il sorgere della prosa ionica: storiografia e scienza', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., II, pp. 613-44, alla p. 643.

[435] Larsen, l. cit. Per la tirannide come forma di monarchia: Arist. *Pol.* 1285 a 16-30; e cfr. Andrewes, *The Greek Tyrants* cit., pp. 26-7.

[436] *Etym.* I, 40,1.

2) Ai più perspicaci tra gli storici moderni non è sfuggito che alcune narrazioni riferentisi alla storia romana più antica sembrano rinviare, per certi particolari, non soltanto alla storia greca in generale, ma più specificamente agli avvenimenti salienti della storia crotoniate: ad esempio, il più sapiente dei re romani, Numa Pompilio, era stato messo in rapporto diretto con Pitagora, che secondo la tradizione sarebbe stato il suo maestro [437]; la data del rovesciamento della monarchia era stata fatta coincidere con quelle della caduta di Pisistrato ad opera degli Ateniesi e di Teli sibarita ad opera dei Crotoniati [438]; l'elemento mitico della battaglia del Lago Regillo, e cioè l'intervento dei Diòscuri, è ripreso pari pari dalla tradizione crotoniate sulla battaglia della Sagra [439]; ecc. Che la storia di Crotone fosse familiare agli annalisti romani, ai quali attinsero poi Livio e la grande storiografia, è fuori di dubbio: attorno al 500 il Lazio fu invaso da una pleiade di culti provenienti dalla Magna Grecia, e a Lavinio sorse addirittura un *dōdekàtheon*, un santuario dedicato alle divinità di dodici città greche italiote [440]; inversamente, a Crotone vennero ad ascoltare Pitagora anche dei Romani [441]; mentre la dottrina di Alcmeone penetrò in Roma, insieme ai medici greci, dopo la seconda guerra punica [442]. È allora assai probabile che anche il discorso col quale Menenio Agrippa convinse la plebe romana ad abbandonare l'Aventino, discorso che Dionigi di Alicarnasso dice pronunciato nell'anno in cui un Crotoniate, Tisicrate, vinse lo stadio alle Olimpiadi [443] (quasi a ricordarci sempre la continua attenzione della

[437] G. Pugliese Carratelli, 'Lazio, Roma e Magna Grecia prima del secolo IV a.C.', *La parola del passato*, 1968, pp. 321-47 (cito da *Scritti sul mondo antico* cit., pp. 320-50, alla p. 330).

[438] Pais, *Storia* cit., p. 223; F. Sartori, 'Riflessioni' cit., pp. 124-5.

[439] Dunbabin, *The Western Greeks* cit., p. 372; Millepierres, *Pythagore* cit., p. 175; M. Sordi, 'La leggenda dei Dioscuri nelle battaglie della Sagra e del Lago Regillo', *Contributi dell'Istituto di storia antica dell'Università cattolica del Sacro Cuore*, 1972, pp. 57 sgg.

[440] Pugliese Carratelli, op. cit., pp. 329-43.

[441] Aristoxen. fr. 17 Wehrli; Diog. L. VIII, 14.

[442] T. Clifford Albutt, *Greek Medicine in Rome*, London, 1921, p. 19.

[443] Dion. Halic. VI, 49,1.

storiografia romana per gli eventi di Crotone), sia stato dalla tarda tradizione arricchito di quel «mito di tipo esopico» (*mýthòn tina... eis tòn Aisòpeion tròpon*) [444] basato sul principio per cui «una pòlis è simile in certo modo a un corpo umano» [445]: del mito esopico narrato da Alcmeone ai Crotoniati, solo adattato alla diversa situazione politica.

Il paradigma naturale ricomparve in Filolao, che come matematico definiva «capo e governante» (*archà kài haghemòn*) di tutte le cose il numero 10 [446], in polemica con altri che attribuivano la stessa autorità al numero 7 [447], e che come astronomo definì «focolare del tutto» il fuoco centrale dell'universo [448]: ma alla metà del V secolo, come vedremo, il rapporto tra natura e Stato si è capovolto, ed è la politica che fornisce immagini alla scienza, non più la scienza alla politica. È agli inizi del secolo, al tempo in cui Efeso cerca di resistere a Melancoma e Crotone a Clinia, che Eraclìto e Alcmeone offrono alla lotta antitirannica e isonomica dei loro migliori concittadini le splendide immagini che il cosmo naturale fornisce loro. Che poi Eraclìto, attento discepolo degli astronomi milesii, si servisse di paradigmi tratti dal grande cosmo che è il cielo, e Alcmeone, cresciuto alla scuola dei medici crotoniati, preferisse ricorrere al piccolo cosmo che è l'organismo dell'uomo, fa poca differenza: macrocosmo e microcosmo, ormai abbinati nelle scuole scientifiche, diventeranno inscindibili anche come materia dei paradigmi politici che Italia e Sicilia continueranno a utilizzare per chiarirsi le idee sul migliore ordinamento delle città. Una inscindibilità che si spezzerà solo ad Atene, dove

[444] Ivi, 83,2.

[445] Ivi, 86,1. L'origine greca dell'apologo è stata sostenuta da W. Nestle, 'Die Fabel des Menenius Agrippa', *Klio*, 1926-27, pp. 350-60.

[446] PHILOL. fr. 11.

[447] ANATOL. *De dec.* p. 35; PHILO *De opif.* I, 34,10.

[448] AËT. II, 7,7; cfr. STOB. I, 21,8; ANATOL. *De dec.* p. 30. Si vedano in proposito: R.E. Siegel, 'On the Relation between Early Scientific Thought and Mysticism: is Hestia, the Central Fire, an Abstract Astronomical Concept?' *Janus*, 1960, pp. 1-20; Vernant, *Les origines* cit., pp. 124-5.

i paradigmi mitici dei presocratici arcaici troveranno insieme la morte e lo splendido monumento funebre.

Vele come la cosa esistente

1. Abbiamo visto più sopra come Talete avesse cercato di salvare la Ionia dall'assoggettamento alla Persia con una specie di confederazione tra le varie città che avesse i suoi organi esecutivi nella più centrale di esse, che era Teo [449]; e come, resosi conto dello scarso entusiasmo suscitato dalla sua proposta, si fosse preoccupato della propria città, Mileto, sottraendola alla catastrofe generale mediante una saggia politica di neutralità tra Persia e Lidia [450]. Le altre città, che avevano confidato di accordarsi comunque col vincitore, restarono amaramente deluse: con logica stringente (ma anche, a quanto pare, facendo uso di un paradigma mitico, quello del pescatore e dei pesci) Ciro fece loro osservare che gli accordi con lui dovevano essere presi prima, quando ancora non si conosceva l'esito della guerra, come aveva fatto appunto Mileto, e non a giochi fatti, quando agli Ioni non rimaneva altro da fare che sottomettersi al nuovo padrone [451]. In assenza di Mileto, la potente città dell'estremo sud ionico, la guida della coalizione passò all'estremo nord, e cioè a Focea [452], particolarmente prestigiosa per la sua rete di colonie che giungevano fino a Tartesso sulle coste atlantiche della Spagna, il cui re aveva perfino contribuito finanziariamente alla costruzione delle gigantesche mura erette contro l'avanzata persiana [453]: in effetti, il fallito tentativo degli Ioni di ottenere aiuti militari da Sparta contro Ciro vede in primo pia-

[449] HEROD. I, 170.
[450] DIOG. L. I, 25.
[451] HEROD. I, 141.
[452] Ivi, 142.
[453] Ivi, 163. Cfr. J.-P. Morel, 'Les Phocéens en Occident', *La parola del passato*, 1966, pp. 378-420; E. Lepore, 'Strutture della colonizzazione focea in occidente', ivi, 1970, pp. 19-54.

no Focea, dal momento che il suo rappresentante capeggia l'ambasceria a Sparta e che gli ambasciatori spartani restituiscono la visita proprio a questa città [454]; e lo sa bene anche Ciro, che ordina al suo generale Arpago di attaccarla per prima, ma mostra di rispettarne la potenza e il prestigio al punto di richiederle solo una sottomissione simbolica [455]. Neppure le moderate richieste di Arpago furono accettate dai Focei, che si imbarcarono tutti sulle navi con le cose che potevano portare: dopo un breve soggiorno presso i Chii, che rifiutarono di vendere loro le isole Enusse, e dopo un'ultima incursione nella loro città occupata dai Persiani, che furono sorpresi e massacrati, essi andarono a convivere con i loro coloni di Alalia, in Corsica, partendo da questa potente base per atti di pirateria contro Etruschi e Cartaginesi, che si coalizzarono e inflissero loro memorabili perdite in una battaglia navale nel Mar di Sardegna; dopo di che i Focei abbandonarono anche Alalia e, dopo un soggiorno a Reggio secondo Erodoto e a Marsiglia secondo Antioco, fondarono una città in terra di Enotria, a duecento stadi da Posidonia [456].

La nuova città fu chiamata Vele, dal nome di una fonte esistente sul posto [457] e di una ninfa protettrice della fonte, di cui sembra ci sia stata conservata l'effigie in alcune monete cittadine [458]: ma il nome stesso della città complica la narrazione concernente la sua fondazione, perché Strabone ci informa che ci furono due gruppi di fondatori, uno dei quali trascriveva il nome locale con *Hyele* e l'altro con *Ele*, che divenne poi *Elea* (nome che compare per la prima volta in Platone) nella deformazione attica,

[454] Ivi, 152.

[455] Ivi, 164.

[456] Ivi, 164-167; ANTIOCH. ap. STRAB. VI, 1,1,252. Si vedano in proposito: G. Vallet-G. Villard, 'Les Phocéens et la fondation de Hyélé', *La parola del passato*, 1966, pp. 166-90; M. Gigante, 'Il logos erodoteo sulle origini di Velia', ivi, pp. 295-317; D. Musti, 'Le fonti per la storia di Velia', ivi, pp. 318-35; G. Pugliese Carratelli, 'Nascita di Velia', ivi, 1970, pp. 7-18.

[457] STRAB. l. cit.

[458] P. Ebner, 'Le monete di Velia', *La parola del passato*, 1966, pp. 342-53, alle pp. 346-8; E. Pozzi Paolini, 'Problemi della monetazione di Velia nel V secolo a.C.', ivi, 1970, pp. 166-99, alle pp. 188-9.

adottata in seguito da tutti gli scrittori greci [459]. La trascrizione *Hyele* combacia bene con la presenza maggioritaria dei Focei, che, come tutti gli Ioni orientali, avevano da tempo perduto il digamma ed erano perciò costretti a trascrivere il suono V con la lettera Y: ma una delle monete più antiche della città, che reca la scritta *Velētéon* [460], ci dà la dimostrazione che in origine almeno una parte della popolazione usava il digamma e trascriveva letteralmente il nome della città; che cioè il gruppo minoritario di fondatori a cui allude Strabone scriveva *Vele*, e che fu la fonte di Strabone, probabilmente Antioco di Siracusa, a conoscere una città in cui il digamma era scomparso anche dal nome scritto con esattezza ed era stato addirittura dimenticato, mentre venivano ricordati solo l'antico *Hyele* (noto anche ad Erodoto) [461] e il più recente *Ele* nato dalla caduta del digamma. Sulla natura di questo secondo gruppo di fondatori molti indizi ci illuminano: in primo luogo va osservato che il digamma sopravvisse a lungo nel dialetto dorico parlato dalle colonie achee di Magna Grecia, come Crotone, Metaponto, Sibari e la sibarita Posidonia [462]; in secondo luogo dobbiamo ricordare che tra queste città Sibari e Posidonia erano i due capilinea del tratto greco-italiota della «via dello stagno», e cioè di quell'intenso traffico che proprio all'epoca della fondazione di Vele, e per una via il cui tratto marittimo passava proprio davanti a Vele, portava metalli dall'Etruria a Mileto e prodotti di artigianato da Mileto all'Etruria [463]; e neanche va dimenticato che Posidonia dovette avere una qualche parte nella fondazione di Vele, se Erodoto avverte l'esigenza di informarci che fu un Posidoniate a suggerire ai Focei, mediante la diversa interpretazione di un oracolo, il luogo dove fondare la nuova colonia [464] (il che

[459] STRAB. l. cit.

[460] R. Stuart Poole, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, Italy*, London, 1873, p. 306, n°. 24.

[461] I, 167.

[462] A. Pagliaro, 'Il problema linguistico', in AA.VV., *Metropoli e colonie di Magna Grecia*, Taranto, 1963, pp. 87 sgg., alle pp. 102-4.

[463] Cfr. V. Panebianco, 'Il commercio italiota dalla colonizzazione focea di Velia alla fondazione etrusca di Capua', *La parola del passato*, 1966, pp. 241-54; E. Lepore, 'Elea e l'eredità di Sibari', ivi, pp. 255-78.

[464] HEROD. I, 167. Cfr. P. Ebner, 'L'errore di Alalia e la colonizzazione

dovrebbe adombrare una trattativa dei nuovi arrivati con un funzionario posidoniate responsabile in qualche modo della zona); infine, *last but not least*, nel periodo immediatamente successivo alla *ktìsis* Vele ebbe in comune con Posidonia il sistema ponderale posto alla base della monetazione [465]. Mettendo insieme tutti questi elementi mi sembra difficile contestare che Vele era una delle molte colonie miste [466], tra le quali ho già menzionato Apollonia del Ponto e ricorderò, per tutte, quella che nell'Italia antica era la più famosa, Gela, fondata da Cretesi e Rodii su invito dell'oracolo delfico [467]: la maggioranza focea di origine anatolica e di parlata ionica dovette convivere fin dall'inizio con una minoranza sibarita-posidoniate di stirpe achea e di dialetto dorico; ed è anche probabile che questa minoranza si ingrossasse dopo la distruzione di Sibari, allorché i profughi di questa città affluirono sulla costa tirrenica (Erodoto cita i casi di Laos e Skidros [468], a sud di Vele).

Vele sorgeva su un promontorio tra due golfi che oggi è diventato una collina tra due pianure alluvionali: il golfo nord, infatti, è stato interrato dagli apporti dell'Alento e del Palistro, le cui foci, avanzando nel mare, hanno finito per unificarsi; mentre la trasformazione del golfo sud nella cosiddetta Piana di Ascea è stata provocata dalle correnti marine che la prendono di infilata per il prevalere dei venti meridionali, così forti che fecero naufragare un giorno l'intera flotta di Ottaviano [469]. Il doppio approdo

di Velia nel responso delfico', *Rassegna storica salernitana*, 1962, pp. 3-44; Pugliese Carratelli, 'Nascita di Velia' cit., pp. 10-2.

[465] A. Stazio, 'La documentazione numismatica', in *Metropoli e colonie* cit., p. 125. Su Vele e Posidonia: V. Panebianco, 'Il commercio italiota' cit.; 'L'indicazione di Posidonia e di Elea nel «Periplo» dello Pseudo-Scilace', *La parola del passato*, 1970, pp. 241-3.

[466] Sulle colonie miste si veda Mazzarino, *Il pensiero storico classico* cit., pp. 109 sgg.; 207 sgg.

[467] Diodor. VIII, 25,1.

[468] Herod. VI, 21.

[469] Appian. *B.C.* V, 98,410. Verso la metà del V secolo, quando Parmenide era ancora il capo politico di Vele, questo porto sembra essersi definitivamente insabbiato, tanto che le sue strutture dovettero essere ricostruite in zona più avanzata, e cioè nel tratto di costa immediatamente sottostante all'acropoli

faceva sì che la città (almeno a quanto ci risulta dagli scavi iniziati nel 1962) [470] fosse piuttosto sparsa: un centro abitato, che gli archeologi hanno chiamato «Acropoli» o «villaggio in poligonale», sorgeva sul dorso della collina, e altri due in corrispondenza degli approdi a nord e a sud di essa. I due villaggi portuali erano congiunti da una strada che tagliava il promontorio, alle spalle dell'Acropoli, in una gola naturale: di quella strada Parmenide ci ha fatto conoscere il nome locale, chiamandola «la famosa Via del Nume che porta attraverso tutti i centri abitati l'uomo che la conosce» [471]. Il Nume che dava il nome alla Via, e cioè il Nume per antonomasia, doveva essere il Nume eponimo, la ninfa Vele che aveva dato nome alla città e alla quale era sacra la fonte Vele, nucleo primitivo della *ktìsis*: in effetti la via che taglia la collina, la cosiddetta Via di Porta Rosa, passa vicino ad alcune delle molte fonti esistenti tuttora, e in particolare a una che Mario Napoli ha ritenuto sacra, sospettandone l'identità con la fonte Vele [472]. Quanto a «tutti i centri abitati» che la via congiungeva, è improbabile che Parmenide usasse un'espressione così ampia e solenne per indicare soltanto i due abitati portuali che Via di Porta Rosa mette in comunicazione: è invece assai plausibile che la Via del Nume velina fosse solo il tratto locale di una strada preesistente che congiungeva, attraverso la costa e i valichi interni dei pro-

(G. Schmiedt, 'Contributo alla ricostruzione della situazione geotopografica di Velia', *La parola del passato*, 1970, pp. 65 sgg., alle pp. 67-70, 75-6, 88).

[470] Per i quali si vedano le relazioni di Mario Napoli in tutti i volumi degli Atti dei Convegni di Taranto sulla Magna Grecia ('L'attività archeologica nelle province di Avellino, Benevento e Salerno') dal 1963 alla sua morte, e anche gli articoli pubblicati nei due numeri speciali de *La parola del passato* dedicati a Velia nel 1966 ('La ricerca archeologica di Velia', pp. 191-226) e nel 1970 ('Intorno alla pianta di Velia', pp. 226-35), oltre alla *Guida degli scavi di Velia*, Napoli, 1972. Si vedano inoltre: Schmiedt, 'Contributo' cit.; R. Martin, 'Le problème de l'appareil polygonal à Vélia', *La parola del passato*, 1970, pp. 93-107; J.-P. Morel, 'Sondages sur l'Acropole de Vélia', ivi, pp. 131-45; B. Neutsch, 'Neue archäologische Untersuchungen am Südhang der Akropolis von Elea', ivi, pp. 146-52.

[471] PARM. fr. 1, vv. 2-3. Cfr. A. Capizzi, *La porta di Parmenide*, Ed. Ateneo, 1975, pp. 30-8.

[472] *Guida degli scavi* cit., p. 28.

montori, le colonie sibarite di Posidonia a nord e di Laos e Skidros a sud, e che sul suo tragitto, come logica imponeva, fossero sorti i due abitati destinati agli scambi commerciali, mentre l'Acropoli, funzionale a scopi militari e non commerciali, sarebbe sorta fuori della grande via, in alto, al riparo da assalti provenienti dal mare o dalle terre limitrofe. Interessante è anche il fatto che i Focei avessero preferito costruire faticosamente delle attrezzature portuali per rendere efficiente il golfo meridionale, che abbiamo visto collocato in pessima posizione rispetto ai venti e alle correnti, anziché limitarsi a usare il golfo settentrionale, sicuro e protetto: questa anomalia si spiega solo facendo l'ipotesi che il villaggio nord fosse abitato dall'elemento non foceo, di origine posidoniate, probabilmente già insediato sul posto prima della *ktìsis*, e che le trattative sfociate nella colonizzazione mista avessero previsto una spartizione territoriale basata sull'uso separato dei due porti. Quanto al regime politico, Franco Sartori [473] è propenso a ipotizzare un governo aristocratico analogo a quelli di Marsiglia e di Reggio.

2. Ad un certo punto (localizzabile molto ampiamente tra il 510, anno della caduta di Sibari, e il 470, data della deduzione di una colonia siracusana a Pitecusa) i rapporti tra i due nuclei etnici si guastarono al punto che la maggioranza abitante l'Acropoli e il porto sud, e cioè presumibilmente l'elemento foceo, sbarrò la gola in cui passava la Via del Nume con una porta che Parmenide ci descrive minutamente [474] e che gli scavi ci hanno parzialmente restituita, la cosiddetta Porta Arcaica [475]. Se coloro che la porta escludeva dalla *polis*, gli abitanti del villaggio settentrionale (che i Velini chiamavano «le case della Notte» [476] per il suo trovarsi quasi sempre in ombra), erano, come io penso, i cittadini di origine sibarita, la frattura può spiegarsi abbastanza facilmente col

[473] 'Riflessioni' cit., pp. 140-1; 'L'evoluzione' cit., p. 133.
[474] PARM. 1,11-13; 16-20.
[475] Napoli, *Guida degli scavi* cit., pp. 20-1. Per l'identità tra la Porta Arcaica di Velia e la porta descritta da Parmenide nel proemio, rimando al mio volume *La porta di Parmenide* cit., pp. 38-40.
[476] PARM. 1,9. Cfr. *La porta di Parmenide* cit., pp. 34-5.

legame sempre maggiore che, a quanto gli scarsi dati in nostro possesso ci lasciano intuire, doveva essersi instaurato tra Vele e Crotone, la mortale nemica di tutti i sibariti in esilio: un primo indizio di questi rapporti potrebbe essere l'arrivo a Vele del «pitagorico» (e cioè, come al solito, del crotoniate) Aminia [477]; una seconda traccia ci è fornita dal fatto che a Vele sorse assai presto una scuola medica di cui ci sono pervenute le vestigia (e cioè le epigrafi dedicate ai *iatròi phòlarchoi*, ai «medici capiscuola») [478] e che mostra chiaramente, attraverso l'«elenco del tutto fedele» (*diàkosmon eoikòta pànta*) [479] che delle sue dottrine ci fa Parmenide [480], di avere assorbito senza eccessive modifiche l'embriologia crotoniate [481], sia pure mescolandola con l'astronomia milesia, che i Focei avevano portata amorosamente con sé dalla Ionia a mo' di legame spirituale con la patria e la libertà perdute. In effetti le dottrine astronomiche elencate da Parmenide sono tutte o di Talete, come quella già analizzata della terra che poggia sull'acqua [482], o di Anassimandro, come il parimenti osservato equilibrio dei contrari [483], le «corone» o «cortecce» di fuoco stratificate attorno alla terra [484], che Teofrasto [485] attribuisce al Milesio, e so-

[477] Sotion ap. Diog. L. IX, 21.

[478] P. Ebner, 'Anche a Velia una scuola di medicina', *Rassegna storica salernitana*, 1961, pp. 196-8; 'Scuole di medicina a Velia e a Salerno', *Apollo*, 1962, pp. 125-36; 'Perhaps the Ancestors of Europe's Earliest Medieval School of Medicine, Salerno. An Ancient Medical Center Identified at Velia', *Illustrated London News*, 1963, pp. 306 sgg.; 'Nuove iscrizioni di Velia', *La parola del passato*, 1970, pp. 262-7; G. Pugliese Carratelli, 'Phòlarchos', ivi, 1963, pp. 385 sgg.; 'Ancora su «phòlarchos»', ivi, 1970, pp. 243-8; V. Nutton, 'The Medical School of Velia', ivi pp. 211-25; A. De Francisci, 'Sculture connesse con la scuola medica di Velia', ivi, pp. 267-84.

[479] Parm. 8,60. Cfr. A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Laterza, 1975, pp. 72 sgg.

[480] Parm. frr. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 15a, 16, 17, 18, 19.

[481] Sulla dipendenza della scuola medica velina da quella crotoniate si veda Pugliese Carratelli, 'Phòlarchos' cit.

[482] Parm. 15a.

[483] Parm. 9.

[484] Parm. 12, 1-2.

[485] Ap. [Plut.] *Strom.* 2.

prattutto la scoperta della luce riflessa della luna [486], che secondo Diogene Laerzio [487] Anassimandro avrebbe formulata ancor prima di Anassìmene [488]; e d'altro lato le dottrine biologiche sono chiaramente di Alcmeone, sia per il rilievo dato all'embriologia [489], sia per la dipendenza del pensiero da fattori fisiologici [490], sia per la comparsa, in sede di principio metodologico, del concetto di «equivalenza delle forze» (*isòtēs tôn dynàmeōn*) [491], che sembra poi applicarsi in particolare all'embriologia, data la presenza nel frammento 18, pervenutoci in versione latina, del termine *virtutes*, che dovrebbe rendere un *dynàmeis* del testo originario, come pensò anche Diels [492]. Dietro questi apporti culturali non potevano non sussistere precise intese politiche; e più Vele si avvicinava a Crotone, più si staccavano da Vele gli strati della sua popolazione che mantenevano vivo il ricordo dello splendore di Sibari e il rimpianto per la sua distruzione, giunto fino alla lontana Mileto [493]: un contrasto interno alla *polis* che giunse da ultimo fino all'aperta rottura, alla porta che sbarrava la Via del Nume [494].

Ma i versi di Parmenide attestano a Vele una seconda presenza rilevante: quella di Siracusa, l'altra grande potenza occidentale di lingua greca. La prova è inconfutabile, perché nel proemio del poema compare la parola *Heliàdes*, «figlie del Sole» [495], inesistente in Omero, dove due delle Eliadi, Lampetie e Faetusa, sono dette «ninfe ben chiomate che la divina Neera partorì al Sole Iperione» [496]: usando questo termine Parmenide poteva alludere soltanto al titolo di una tragedia di Eschilo, che narrava la metamorfosi delle fanciulle solari in pioppi mentre piangevano la morte del

[486] PARM. 14 e 15.
[487] II, 1.
[488] EUDEM. fr. 145 Wehrli.
[489] PARM. 12,5-6; 17; 18.
[490] PARM. 16.
[491] PARM. 9, 2 e 4.
[492] *Vorsokr.* ad loc.
[493] HEROD. VI, 21.
[494] Cfr. *La porta di Parmenide* cit., pp. 40 sgg.
[495] PARM. 1,9.
[496] *Od.* XII, 132-3.

fratello Fetonte, fulminato da Zeus [497]; e le tragedie di Eschilo Parmenide poteva averle conosciute solo nei festeggiamenti indetti da Ierone, tiranno di Siracusa, per la fondazione della colònia di Etna [498], essendo improponibile un viaggio fino ad Atene prima di quello descrittoci da Platone nel *Parmenide*. La presenza del termine *Heliàdes*, a dire il vero, proverebbe soltanto un soggiorno a Siracusa da parte di Parmenide, non rapporti diretti tra le due città; ma la questione si sposta se osserviamo che le Eliadi compaiono nel poema come notazione *allusiva*, e cioè non all'interno di una narrazione mitica, ma in un contesto realistico, in un'azione che si svolge lungo la Via del Nume di Vele e che termina alla Porta Arcaica: ciò implica che l'uditorio di Parmenide afferrasse l'allusione alla rappresentazione eschilea, e quindi che buona parte di esso fosse stata a Siracusa in tempi non lontani e avesse assistito ai festeggiamenti per Etna, di cui le rappresentazioni stesse facevano parte; ma implica anche, a mio avviso, che la metafora mitica esisteva nell'ambiente frequentato da Parmenide (e cioè nei circoli aristocratici di Vele) *già prima* che il poeta vi alludesse. Non si tratta certo di un fenomeno isolato: gli Ateniesi, impressionati dalle metamorfosi di fanciulle in uccelli rappresentate da Sofocle nel *Tereo* e nel *Meleagro*, cominciarono a chiamare «Filomela» la rondine e «Meleagridi» i volatili che nidificavano nell'Acropoli; analogamente i Velini, almeno negli anni in cui era ancor viva nella loro memoria l'immagine eschilea delle Eliadi divenute pioppi, e avendo nella loro città tanti pioppi quanti uccelli ospitava Atene, avevano preso l'abitudine di designare col nome di «fanciulle Eliadi» i pioppi che fiancheggiavano la Via del Nume; e alla fine le metafore mitiche popolari vennero utilizzate dagli scienziati, che chiamarono «filomela maggiore» un cuculo, «uccello meleagride» la gallina faraona e «pioppo eliade» una certa varietà di quell'albero [499]. La fondazione di Etna ebbe inizio

[497] AESCH. frr. 68, 69, 70, 71, 72 e 73 Nauck.

[498] Per il circolo poetico di Ierone: De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., II, pp. 64-6. Per la permanenza di Eschilo a Siracusa e le tragedie ivi rappresentate: C.J. Herrington, 'Aeschylus in Sicily', *The Journal of Hellenic Studies*, 1967, pp. 74-85, e la letteratura da lui citata.

[499] Per la documentazione di tutto ciò, rimando al mio articolo 'Eliadi

nel 476, ma fu terminata solo nel 470, allorché Ierone, vincitore dei giochi pitici col cocchio, volle farsi proclamare dall'araldo «etneo» [500] anziché «siracusano» come nelle precedenti vittorie: appunto nel 470 dovettero aver luogo le grandi feste in cui si inserirono le rappresentazioni dei *Persiani* [501] e delle *Etnee* [502], una tragedia che io ritengo appartenente alla stessa tetralogia delle *Eliadi* [503]; e molta gente illustre dovette confluire in quella circostanza a Siracusa un po' da tutta l'Ellade, ma soprattutto dalle città italiote e siceliote, tra le quali Vele, che certamente non mancò di essere presente con una cospicua rappresentanza dei suoi più nobili e ricchi cittadini. Lo dimostra l'impressione incancellabile lasciata nelle menti vergini di questi provinciali dalle corpose immagini eschilee, senza dubbio rievocate più di una volta, dopo il ritorno a Vele, nella consueta cerchia che aveva in Parmenide il suo corifeo; ma lo dimostrano anche le reminiscenze degli epinicii che Pindaro e Bacchilide avevano composto per le vittorie equestri di Ierone, e che senza dubbio erano stati più volte cantati durante le feste per Etna, tanto è vero che nei versi finali del proemio parmenideo è riscontrabile una continua allusione ad essi [504], spiegabile solo con la familiarità delle liriche in questione alle orecchie degli ascoltatori. Indubbiamente Vele, come tutte le città italiote, aveva cominciato a guardare a Siracusa dal 480, quando Gelone aveva respinto a Imera l'attacco cartaginese contro l'occidente greco; ma il suo ceto più evoluto aveva preso contatti più diretti con la metropoli siceliota soprattutto durante la signoria di Ierone, e le cerimonie del 470 avevano rappresentato il punto culminante dei rapporti di buon vicinato (anche se non di amicizia politica) tra le due città.

Meleagridi Pandionidi. Osservazioni sulla metafora mitica in Parmenide', *Quaderni Urbinati*, N.S. 3, 1979, pp. 149-60.

[500] PIND. *Pyth.* I.

[501] ERATHOSTH. *De comoed.* III ap. Schol. Venet. in ARISTOPH. *Ran.* 1028; (Anon.) *V. Aesch.* 18.

[502] *V. Aesch.* 9. Cfr. Sartori, 'L'evoluzione' cit., p. 144.

[503] Per le ragioni di questa mia convinzione rinvio al mio articolo 'Eschilo e Parmenide', di prossima pubblicazione su *Quaderni Urbinati*, N.S. 10, 1982, fasc. 1.

[504] Si veda in proposito *La porta di Parmenide* cit., pp. 50-61.

Parmenide, nato attorno al 510 [505] da famiglia ricca e nobile [506], aveva raggiunto l'età matura quando si recò a Siracusa portando forse con sé l'adolescente Zenone, suo figlio adottivo [507], nato verso il 485 [508]; ed è fuori di dubbio che l'incontro con i grandi poeti riuniti attorno a Ierone dovette influenzarlo profondamente, assai più di quanto non avessero fatto gli insegnamenti del «pitagorico» Aminia e del *globetrotter* Senofane. Una tradizione risalente ad Aristotele [509] voleva Parmenide discepolo del Colofonio, e più tardi si disse che Senofane, allontanatosi dalla Ionia assieme ai Focei al momento dell'avanzata di Arpago, avesse preso parte con loro alla fondazione di Vele [510], scrivendo anche un poema su di essa [511]: ora, se false sono queste tarde notizie [512], nulla vieta che questo sapiente, nel corso delle sue lunghe peregrinazioni, abbia soggiornato a Vele come vuole Platone [513], abbia criticato il culto locale di Leucotea come ricorda Aristotele [514] e abbia avuto familiarità col giovane Parmenide, del quale avrebbe potuto essere nonno; ma non va neanche escluso che i rapporti tra loro avessero luogo più tardi, alla corte di Ierone, dove il vecchissimo Senofane, che là trovò il suo ultimo rifugio [515], avrebbe potuto conoscere e prendere in simpatia il trentacinquenne nobile velino. A Siracusa dovrebbe essere avvenuta la polemica tra Senofane, che come è noto continuava a tacciare di sconvenienza il modo in cui abitualmente si rappresentavano gli dèi, e Teagene di Reggio, che «per rispondere ad un'accusa del genere» ricorreva all'interpretazione allegorica dell'epica, identificando le divinità

[505] Ivi, pp. 61-3.
[506] Diog. L. IX, 21.
[507] Apollodor. ap. Diog. L. IX, 25.
[508] *La porta di Parmenide*, l. cit.
[509] *Met.* 986 b 22.
[510] Diog. L. IX, 18.
[511] Lobon fr. 17 Crönert.
[512] Si veda in proposito M. Gigante, 'Senofane e «La colonizzazione di Elea»', *La parola del passato*, 1970, pp. 236-40.
[513] *Soph.* 242 D.
[514] *Rhet.* 1400 b 5 sgg.
[515] Tim. fr. 92 Müller; Plut. *Reg. apophth.* 175 C; cfr. Hippol. *Ref.* I, 14,5.

con le entità naturali [516] (e quindi, dal nostro punto di vista, rileggendo i paradigmi regii come paradigmi isonomici): ora Teagene, nato al tempo di Cambise [517] e quindi più vecchio di Parmenide di una quindicina d'anni, fu l'iniziatore della «nuova grammatica», e cioè dell'analisi approfondita della lingua greca [518]; e Parmenide, che sviscerò nomi e verbi fino a trasformarli in paradigmi, potrebbe averlo conosciuto alla corte di Ierone e avere imparato da lui l'attenzione minuziosa per le strutture del linguaggio, che domina il suo poema. Alle risonanze di Eschilo, di Pindaro e di Bacchilide ho già accennato; ma non è escluso che a Siracusa egli conoscesse anche Simonide ed Epicarmo [519], e che da tutti apprendesse qualcosa in materia di stile poetico, anche se i grandi modelli rimanevano, come per tutta la poesia greca, Omero ed Esiodo [520]. Se infine, come ho creduto di poter dimostrare in altra opera [521], Parmenide studiò anche la lingua fenicia e si interessò alla sua grammatica, ciò avvenne certamente a Siracusa, dove potevano facilmente confluire i mercanti cartaginesi dalle vicine colonie.

3. Il «buon vicinato» di Siracusa con Vele, e più in generale con le città enotriche, si incrinò pericolosamente quando si seppe della colonia che Ierone aveva cominciato a stabilire a Pitecusa, nell'isola d'Ischia: l'impero di Ierone, che Pindaro [522] allusiva-

[516] Schol. B ad *Il.* XX, 67 = PORPHYR. *Q. Hom.* I, 240,14. Sul fatto che la polemica di Teagene fosse rivolta contro Senofane si veda Lesky, *Storia della letteratura greca* cit., I, p. 280.

[517] TATIAN. 31, p. 31,16.

[518] Schol. DIONYS. THRAC. p. 161,23.

[519] Per i rapporti tra Simonide e Ierone si veda più sopra il paragrafo «Parodia della monarchia cosmica»; per Epicarmo a Siracusa, cfr. THEOCR. *Ep.* 18 Wilamowitz; DIOG. L. VIII, 78; IAMBL. *V. Pyth.* 266; *Sud.* s.v.

[520] Cfr. *La porta di Parmenide* cit., pp. 18-23.

[521] Ivi, pp. 89-103.

[522] *Pyth.* I, 18-20. Già nella *Teogonia* esiodea Tifone (v. 306) o Tifeo (v. 821) sembra collegato con l'attività vulcanica, dato che, colpito dalla folgore, si sprofonda in un monte e dalla voragine escono vapori prodigiosi che fanno fondere la terra come stagno (vv. 857 sgg.); più tardi i miti siculi lo localizzarono nell'Etna (AESCH. *Prom.* 363 sgg.; [APOLLODOR.] I, 6,3,12; PHILOSTR.

mente personificava nel corpo del vinto Tifone, si estendeva ora dall'Etna all'Epomeo, minacciando l'indipendenza delle città campane, che si sentivano prese tra due fuochi. Vele dovette sentire fortemente il pericolo, di fronte al quale l'aristocrazia dominante si divise: una parte di essa voleva che ogni vecchia bega si pacificasse e che il gruppo di origine sibarita confinato fuori della Porta Arcaica, nell'ombra del porto nord, tornasse a far parte della città con pari diritti; un altro gruppo (certamente quello filo-crotoniate che si riconosceva nella scuola medica) non voleva saperne di rappacificazioni; e c'era perfino chi proponeva di allearsi, come avevano fatto dieci anni prima Reggio e Selinunte, con i Cartaginesi contro lo strapotere siracusano (e non dimentichiamo che i Cartaginesi, pur accusando dopo Imera una battura di arresto nel loro slancio espansionistico, erano sempre saldamente stanziati in Sicilia e in Sardegna e presenti in qualche modo a Marsiglia e nel Lazio etrusco) [523]. Prevalse il partito dell'unità cittadina (*homònoia, synécheia*), che ottenne l'inizio di trattative con la gente del porto nord in vista di una immediata riconciliazione: di trattare fu incaricato Parmenide, uomo gradito all'aristocrazia e risolutamente avverso ai filo-crotoniati della scuola medica, ma anche adatto alla trattativa sia per il suo prestigio di linguista e grammatico, sia perché tale sua attività lo aveva tenuto lontano fino a quel momento dalla vita attiva, inducendolo a sprofondarsi spesso

V. Apoll. V, 16; cfr. PIND. *Ol.* IV, 6-8) e quelli campani nell'Epomeo di Ischia (STRAB. V, 4, 9, 248; CLAUDIAN. XXXVI, 183-4), il che diede lo spunto a Pindaro di fondere le due tradizioni locali immaginando il corpo del mostro sepolto come estendentesi dall'uno all'altro vulcano, e cioè dall'una all'altra colonia siracusana.

[523] I rapporti tra i Fenici e i Focei di Marsiglia in questo periodo non ci sono molto chiari: Tucidide (I, 13,6) dice che «i Focei che colonizzavano Marsiglia sconfissero i Cartaginesi in una battaglia navale», ma non ci dà indizi sufficienti per datare quello scontro; d'altro lato sono state trovate anfore puniche, poche ma in diversi luoghi, nella Marsiglia focea del VI e del V secolo (F. Benoit, 'Recherches sur l'hellénisation du Midi de la Gaule', *Publications des Annales de la Faculté de Lettres d'Aix-en-Provence*, 1965, pp. 55-6 e 71). Per il Lazio, va osservato che più o meno a quest'epoca risale l'iscrizione bilingue (etrusca e fenicia) su rotolo aureo trovata nel 1964 a Pyrgi: il testo fenicio è stato ritenuto cipriota da G. Levi della Vida, cartaginese da G. Garbini.

nella tranquillità degli studi [524], e ciò lo qualificava come uomo al di sopra delle parti politiche, particolarmente idoneo ad un sereno arbitrato. Parmenide, nuovo Menenio Agrippa, ottenne in qualche modo il rientro dei secessionisti nella *polis*, e a questo suo successo volle dare un risalto piuttosto solenne: partì dall'abitato settentrionale guidando il suo cocchio, trainato (a quanto sembra) da cavalle eccezionali («famose», *polýphrastoi*, le definisce egli stesso) [525], e riuscì a salire con esso per quel tratto settentrionale della Via del Nume, che certamente mai era stato superato da un veicolo, su fino alla Porta Arcaica, che fu solennemente aperta davanti al carro del mediatore [526]. La città gli diede anche l'incarico di redigere le leggi della *polis* unificata, istituendo un giuramento di fedeltà alle leggi di Parmenide che rimase a lungo in vigore [527]: è evidente che i criteri informatori della nuova costituzione erano la compattezza del corpo sociale (per evitare nuove pericolose secessioni) e la sua immutabilità (per non ricreare situazioni di imprevedibile debolezza); e Parmenide non si contentò di imprimere queste due direttive alle norme da lui elaborate, ma volle stamparle in modo indelebile nella mente dei Velini servendosi degli strumenti che gli erano più congeniali, e cioè la poesia, la grammatica e il paradigma mitico. Ne uscì il poema che in epoca romana fu inserito tra i molti *Sulla natura*, e che invece, se avesse avuto un titolo, avrebbe dovuto chiamarsi *Sulla città*.

Il poema si apriva con la rievocazione dell'impresa sportiva:

Erano con me le mie cavalle, che sanno sempre portarmi tanto lontano quanto i miei desideri si spingono, tanto è vero che mi condussero lungo la famosa Via del Nume, che oggi porta attraverso tutti i centri

[524] DIOG. L. IX, 21.
[525] PARM. 1,4.
[526] *La porta di Parmenide* cit., pp. 30-40.
[527] PLUT. *Adv. Colot.* XXXII, 1126 A; cfr. SPEUSIPP. *De philos.* ap. DIOG. L. IX, 23. L'unico storico di Parmenide che abbia cercato di interpretarne il pensiero, prima di me, tenendo presente la sua attività di legislatore, è stato Edwin L. Minar: si veda il suo articolo 'Parmenides and the World of Seeming', *American Journal of Philology*, 1949, pp. 41-55.

abitati l'uomo che la conosce. Sì, proprio là fui portato: perché mi ci portarono, trainando il carro, le tanto lodate cavalle [528].

Parmenide chiarisce subito che la Via del Nume unisce tutti i centri abitati ora, nel momento in cui egli scrive, ma che allora, quando salì verso il colle per fare aprire la porta, era una strada morta, nella quale echeggiava solo il fragore delle ruote del carro impegnate nello sforzo di superare la ripida salita, e l'unica presenza viva era il corteo dei pioppi, che, man mano che il carro saliva dal mare in ombra al colle illuminato, cominciavano a mostrare i raggi del sole tra i rami alti, simili a fanciulle che con le braccia levate si togliessero a poco a poco dal capo il nero velo della notte:

Ma ad indicarmi la strada c'erano soltanto le fanciulle. L'asse nei mozzi mandava un suono acuto come le note di un flauto, e il suo attrito con i due cerchioni ben torniti che aveva alle estremità era tale da farlo quasi incendiare; e intanto le fanciulle Eliadi si affrettavano a disporsi in processione: man mano che procedevano dalle case della Notte verso la luce, levavano le mani a liberare il capo dai veli [529].

Ed ecco il colle, la luce, ma anche la porta sbarrata, baluardo tra l'ombroso tratto nord della strada e il luminoso tratto sud, simbolo delle discordie da superare; e Parmenide immagina che la Giustizia stessa, padrona della porta, arbitra del suo aprirsi e chiudersi, si lasci persuadere a por fine alla discordia proprio dal dolce mormorare degli alberi-fanciulle, dato che non ci sono sulla strada persone che possano intercedere con voce umana a favore dell'ambasciatore di pace:

Là è la porta che divide la strada della Notte da quella del Giorno: è limitata alle due estremità da un architrave e da una soglia di pietra, ed è stata riempita in tutta la sua altezza con due grandi battenti; ma le chiavi che aprono e chiudono le conserva l'inesorabile Giustizia. Le fanciulle si incaricarono di persuaderla, commovendola col loro soave linguaggio, a togliere di buon grado dalla porta, per amor loro, il paletto

[528] Parm. 1,1-5.
[529] Ivi, 5-10.

in essa inchiavardato: la porta si spalancò, facendo girare l'uno dopo l'altro nelle rispettive sedi gli spessi perni di bronzo fissati ad essa mediante chiodi e caviglie, e creò una larga apertura fra i battenti; dritto là in mezzo le fanciulle guidarono il carro e le cavalle lungo la carreggiata [530].

Non ci è difficile immaginare l'applauso dei Velini per l'apertura della porta e per la riuscita dell'impresa; ma Parmenide continua a non vedere in coloro che gli dànno il benvenuto altro che la Giustizia personificata, garanzia del buon diritto che guida la sua missione ormai compiuta, ammonimento per le leggi che presto dovrà redigere per tutti i concittadini, senza distinzione tra quelli che sono nel vero e quelli che hanno solo fama di esserlo, in uno spirito di comprensione volto a conoscere tutto ciò che in città si fa, si pensa e si dice, vero od opinabile che sia:

La dea mi accolse con benevolenza, mi prese la mano con la mano destra e mi rivolse queste parole: «O tu che arrivi alla nostra casa portato dalle tue cavalle, giovane ancora, ma degno compagno degli aurighi immortali, salve; perché non è un destino infausto quello che ti ha spinto ad inoltrarti su questa via così lontana dal percorso abituale degli uomini, ma il diritto e la giustizia. Ora, però, dovrai esplorare tutto: non soltanto il cuore immobile della ben rotonda verità, ma la fama presso i mortali, anche se non dà garanzia di corrispondere al vero. D'altra parte, non hai sempre voluto sperimentare tutto in tutti i modi? E ora imparerai anche questo, che per farlo avresti dovuto tener conto dell'esistenza delle apparenze» [531].

Il proemio serve dunque a ricordare ai Velini ciò che Parmenide ha fatto per loro: aprire la porta tra i centri abitati, trasformare una via deserta e silenziosa («lontana dal cammino degli uomini») nell'arteria che di nuovo congiunge tra loro tutti i nuclei cittadini, gli *ástē*, riunendoli in una sola *pòlis*; e serve anche a ribadire la giustezza di quell'opera, data l'approvazione della Giusti-

[530] Ivi, 11-21.
[531] Ivi, 22-32.

zia personificata. Ma la chiusa del proemio comincia a delineare il principale problema che si presenta, dopo l'apertura della porta, alla *pòlis* unificata: la presenza, accanto al partito che ha voluto e favorito l'unificazione, dell'altro partito, quello dei filo-crotoniati intransigenti che si riconoscono nella scuola medica velina, chiuso nella sua ostilità per gli oriundi sibariti del quartiere nord. Gli ultimi versi del proemio, che presentano la seconda parte del discorso della dea, sono molto chiari in proposito: se gli amici di Parmenide hanno dalla parte loro la «ben rotonda verità», i suoi avversari godono una buona «fama presso i mortali», una notevole «apparenza di verità»; e cioè, fuori della tecnica allusiva, hanno pur sempre un buon seguito nella popolazione, il che vieta al legislatore di trascurare le loro prese di posizione in campo politico e i paradigmi scientifici mediante i quali la scuola medica puntella quelle prese di posizione. In effetti il seguito del discorso della dea, che coincide col seguito del poema, è un «esplorare», uno «sperimentare», un «tener conto», sempre delle due scelte politiche che dividevano Vele e dei due tipi di paradigmi che ne erano i modelli mitico-scientifici. Nel frammento 2 la dea indica le «due sole vie di ricerca pensabili», quella che dice «esiste e non può non esistere» e quella che risponde «non esiste e non può esistere», specificando che la prima è la via su cui cammina «la Verità» alla quale «viene dietro la Persuasione», la seconda invece è «un viottolo del tutto inesplorabile»: se, come il proemio ci ha lasciato intendere, qui la Giustizia allude alla città unita dopo l'apertura della porta, il discorso è abbastanza perspicuo, perché la via della verità, la via di coloro che non vedono alternative all'unità, è la sola persuasiva, mentre l'altra, quella di chi si ostina a ritenere impossibile la convivenza alla pari tra gruppi di diversa origine e di opposte visioni politiche, è pericolosa per l'intera città in quanto indebolisce il corpo sociale; ma è anche evidente che il legislatore non può non *tenere conto* di entrambe, quella «vera» e quella «che gode fama», in quanto entrambe sono «pensabili», e cioè accettabili e di fatto accettate da molti cittadini, mentre non è neanche pensabile la terza via, quella che porta ai Fenici «simulatori, doppi e incapaci» e ai loro sparuti sostenitori velini, una via anch'essa «simulata con doppiezza», un semplice «circolo vizioso», di cui

Parmenide non deve tenere alcun conto e alla quale la dea riserva solo una sprezzante invettiva [532].

4. Se poi dalle proposte politiche (frammenti 2, 6 e 7) passiamo ai paradigmi che le puntellano (frammenti da 8 a 19), troviamo ancora una volta le due alternative suggerite alla fine del proemio: e cioè prima il *mŷthos* concernente l'unica via vera [533], il mito paradigmatico linguistico, il mito della «cosa esistente» caro a Parmenide e ai suoi amici, che fa da modello alla via secondo la quale la nuova *pòlis* «esiste e non può non esistere»; poi, terminato il «discorso o pensiero degno di fede» (*pistòn lògon ēdè nòēma*), passiamo a quell'«ordine ingannevole di parole» (*kòsmon epéōn apatēlòn*) che la dea usa per esporre «le cose famose tra la gente» (*dòxas brotéias*)[534], e cioè i miti scientifici dei filo-crotoniati, che sono paradigmi di rifiuto e di divisione, funzionali alla via per la quale la città unica «non esiste e non può esistere». In effetti i medici vedono il corpo umano e l'universo spaccati in due, come la Via del Nume quando la porta era chiusa, dall'antitesi tra «etereo fuoco» (i Velini di pura stirpe focea riuniti sull'Acropoli attorno al focolare comune) e «notte ignara» (i Velini di origine sibarita confinati nelle «case della Notte» e tenuti all'oscuro della vita comunitaria), e per imprimere meglio l'antitesi nella fantasia popolare la visualizzano addirittura in due «simboli» (*sémata*), in due tabelle affisse a mo' di insegna sulla porta della scuola che rappresentano con parole scritte o con figure disegnate i due termini contrapposti [535]: ma va notato ancora una volta che la Giustizia, nonostante la sua evidente e spiccata preferenza per i paradigmi linguistici, e nonostante che ella consideri errato perfino designare i due paradigmi medico-astronomici con nomi distinti, ri-

[532] PARM. frr. 6-7. Per questa mia interpretazione dei due frammenti rinvio alla citata *Porta di Parmenide*, capitolo II («La terza via di Parmenide e la battaglia di Imera», pp. 71 sgg.).

[533] PARM. 8,1.

[534] Ivi, 50-52.

[535] Ivi, 55-59. Per questa lettura del passo si veda il mio articolo 'Tracce di una polemica sulla scrittura in Eraclito e Parmenide', *Giornale critico della filosofia italiana*, 1979, pp. 106-30, alle pp. 125-8.

badendo che il nome del corpo o dell'universo deve essere uno come uno è il nome della città, elenca le dottrine contenenti i paradigmi «errati», e insiste anzi sul fatto che l'elenco deve essere «del tutto fedele» (*eoikòta pànta*) «in modo che nessuna opinione dei mortali possa cogliere impreparato» il legislatore [536]. È evidente la scelta politica che si nasconde dietro questa preoccupazione ossessiva di conoscere cose che si condannano e si rifiutano: una città veramente unita non può prescindere da punti di vista che godono «fama» presso buona parte della sua popolazione. Il nomoteta della *pòlis* compatta deve tener conto dell'opposizione e dei suoi argomenti, sorvegliarne da vicino le dottrine e i paradigmi, non sottovalutarne mai la forza e le possibilità di riscossa; solo così l'unità sarà salda e durevole, le leggi efficaci, i paradigmi conservatori atti all'educazione politica del popolo.

I paradigmi «veri» Parmenide dovrà trovarli negli studi da lui preferiti, che sono quelli sulle parole: lo guiderà il verbo essere, così preciso nel suo uso greco e così malfermo nella «lingua inarticolata» (*ēchéessa glôssa*) dei Fenici [537], «gente indecisa per la quale essere e non essere sono la stessa cosa e non lo sono» [538]. Il greco non conosce di queste incertezze: «è o non è, questa la decisione da prendere» [539], e abbiamo già compreso che la decisione vera sta nel dire «è», «esiste», perché «una cosa che non esiste non la conoscerai mai (dato che sarebbe impossibile) e mai ne parlerai» [540]. La «cosa inesistente» non può fare da paradigma a nulla che realmente esista, e dunque una città viva e salda nelle sue leggi dovrà trovare il suo paradigma nella «*cosa esistente*»: l'incontro tra macrocosmo e microcosmo, ormai imprescindibile per un popolo che unisce i paradigmi astronomici ionici a quelli biologici crotoniati, i medici velini lo realizzavano per via analogica, unendo il cielo all'organismo umano nel comune mito paradigmatico

[536] Ivi, 60-61.

[537] PARM. 7,4-5. Cfr. *La porta di Parmenide* cit., pp. 86-7.

[538] PARM. 6,8-9. Cfr. *La porta di Parmenide* cit., pp. 84-5, 89, 101-3.

[539] PARM. 8,15-16. Cfr. *La porta di Parmenide*, pp. 78-9, 84-5, 89, 102-3.

[540] PARM. 2,7-8. Cfr. G. Calogero, *Storia della logica antica*, I, *L'età arcaica*, Laterza. 1967, p. 127.

della lotta tra luce e tenebre, tra le quali sta Afrodite, dominatrice delle sfere celesti come degli umani connubi, «timoniera dell'universo» [541]; Parmenide lo ottiene invece sostituendo ai molti nomi l'unico verbo [542], svalutando i molti predicati per riconoscere valida solo la copula che tutti li regge, rifiutandosi di distinguere tra cosmo celeste e cosmo umano col suo parlare solo dell'*òn*, della «cosa che esiste», senza ulteriori specificazioni. La città che deve nascere e vivere è una *cosa che esiste*; e il suo paradigma non deve essere questa o quella cosa che esiste, come la terra o il cielo o il corpo, ma la cosa che esiste *come tale*. Le leggi che regolano l'esistenza *di ogni cosa*, a prescindere dal tipo di cosa che è, saranno adatte a far da modello all'esistenza di quella particolare cosa che è la Vele unificata; e Vele, se vorrà veramente esistere, non dovrà domandarsi come è l'universo fisico, né come è il corpo umano, ma *come è la cosa che esiste*, sia essa l'universo, o il corpo, o qualsiasi altra entità.

Come è la cosa esistente ce lo dice il lungo frammento 8, che con una serie di varianti e di ripetizioni ci avverte:

> Una cosa che esiste è una cosa indivisibile, perché è tutta omogenea: non esiste qui un po' di più e là un po' di meno, il che ne comprometterebbe la compattezza, ma è tutta piena di esistente, e appunto per questo è tutta continua, dato che in questo modo ciò che esiste confina sempre con ciò che esiste. D'altro lato, una cosa che esiste rimane immobile nei limiti di solidi legami, senza principio né fine, perché la nascita e la morte sono state respinte molto lontano: è stata la certezza della verità a scacciarle. Una cosa che esiste se ne sta in se stessa, identica a se stessa, rimanendo nello stesso luogo; e in tal modo vi rimane radicata, perché la dura necessità la tiene ferma nei legami del confine che la rinserra da ogni parte, in quanto è decretato che ciò che esiste non sia incompiuto: a ciò che esiste non manca nulla, a ciò che non esiste mancherebbe tutto. [...] D'altra parte, dato che ogni cosa esistente ha un limite ultimo, ecco che viene ad essere compiuta da ogni lato, paragonabile al volume di una ben rotonda sfera, la cui superficie è in ogni parte equidistante dal centro: perché è necessario che nessuna parte di essa sia in qualcosa maggiore o minore di un'altra.

[541] PARM. 12,3.
[542] PARM. 8,38-41; 53-54. Cfr. Calogero, op. cit., pp. 138 e 150-1.

Raramente il paradigma mitico si è presentato così lineare e luminoso côme in Parmenide: il modello, la cosa che esiste, è la città ideale, la città come i Greci l'hanno concepita prima che Platone tentasse di descriverla nei paradigmi mitici della *Repubblica*; e davvero non ci meraviglia che il vecchio Platone, leggendo questi versi, sentisse per Parmenide quella reverenza che traspare dal *Teeteto*, dal *Sofista* e dallo stesso dialogo dedicato al nome del sapiente di Vele. Come, d'altro lato, avrebbe potuto concepire un paradigma il legislatore di una città che usciva da lunghe discordie e che nasceva con l'intento di evitarle in futuro, se non come un paradigma di omogeneità e di stabilità? Nel mondo del mito paradigmatico, nel mondo dove le istituzioni personificate, come la Giustizia, la Necessità, la Legge, dettano le loro norme ed esercitano il loro potere sulla città-modello, che è «la cosa esistente», quali decreti ideali debbono regolare la vita cittadina se non quelli che vietano la morte dell'ordine sussistente, la nascita di un ordine nuovo, la formazione di fratture tra le parti del corpo politico? Una città che prenda a modello il frammento 8 di Parmenide è una città così ben precisata che possiamo immaginarcela viva e funzionante in tutte le sue strutture. In una città simile l'ordine legislativo è immutabile: in effetti a Vele fu istituito, come si è visto, il giuramento di mantenere in vigore le leggi di Parmenide; ma non si tratta certo di un caso isolato, se si diceva che Licurgo, dopo aver fatto promettere agli Spartani di non modificare le sue norme fino al suo ritorno, si fosse lasciato morir di fame in esilio per renderle eterne, e se una legge di Caronda stabiliva che chiunque avesse proposto una innovazione legislativa rimanesse col collo dentro un cappio per tutto il tempo in cui la sua proposta veniva discussa, e venisse impiccato se l'emendamento fosse stato respinto [543]. In una città come questa l'ordinamento sarà rigidamente isonomico (l'«equidistanza dal centro» fa parte, come abbiamo osservato più sopra, del linguaggio esprimente isonomia) al punto che non sarà concepibile una discriminazione, una frattura, una superiorità giuridica di una componente su un'altra, una qualsiasi differenza di trattamento tra gruppi di cittadini: e una *polis*, come

[543] DIODOR. XII, 17,1-2.

la nuova Vele, che nasceva dalla fine di una scissione, di una esclusione, di una disparità di stato giuridico, non poteva, senza contraddirsi, tollerare anche solo la possibilità che tutto ciò ricomparisse. Infine, in una tale città *i confini esterni* sono precisi ed eguali per tutti come le norme legislative: Vele aveva conosciuto *i confini interni*, la situazione incerta di una parte della popolazione, relegata in un abitato che faceva e non faceva parte della *polis*, e si costituiva in *polis* unitaria con la precisa volontà di non accettare mai più in futuro situazioni così equivoche e così pericolose.

5. Il paradigma parmenideo fu preso maledettamente sul serio dai Velini: perfino la struttura sparsa degli abitati, così adatta a fornire occasioni a fratture e secessioni di gruppi etnici, fu modificata, e la *polis* venne resa unitaria nella topografia, oltre che negli ordinamenti; tanto è vero che proprio nel secondo quarto del quinto secolo, e cioè nel periodo che seguì l'unificazione della città ad opera di Parmenide, si verificò nella parte più antica di Vele una trasformazione architettonica (di cui l'episodio più cospicuo è un muro di terrazzamento sul bordo meridionale dell'Acropoli) [544] interpretabile come una più stretta connessione tra i vari abitati preesistenti. Il fatto è che l'ontologia parmenidea non era il prodotto solitario di un singolo cervello: essa esprimeva le più antiche costumanze dei Focei di Vele, lo spirito unitario e tradizionalista di un popolo che, prima ancora che dal giuramento sulle leggi di Parmenide, era stato unito dall'altro giuramento, quello fatto al momento di abbandonare Focea occupata dai Persiani, di tornare nella loro prima città solo il giorno in cui una palla di ferro gettata in acqua fosse tornata a galla da sola [545]. L'uditorio di Parmenide era composto dai figli e dai nipoti di coloro che erano rimasti fedeli nel bene e nel male (diversamente da altri, i più deboli, che non avevano resistito ed erano tornati in patria, spezzando la «compattezza» della decisione comune) a quel terribile giuramento, accompagnato da spaventose maledizioni sul capo degli spergiuri, e diventato in seguito un'espressione proverbiale [546],

[544] Morel, 'Sondages' cit., pp. 140 sgg.
[545] HEROD. I, 165.
[546] [PLUT.] *Prov. Alex.* 71.

tanto che Orazio la userà come termine di paragone [547]; e l'unità e la fermezza delle decisioni erano già, prima che nelle leggi e nella poesia di Parmenide, nel duro spirito del popolo velino, fin dalle sue origini. Non dimentichiamo che l'anonimo «cittadino di Elea» che conduce la discussione nel *Sofista* platonico, pur essendo presentato come «vero filosofo» e «discepolo di Parmenide e di Zenone» [548], non attribuisce il principio per cui «tutto ciò che ha un nome ha in sé l'unità» alle «dottrine» di una «scuola di Elea», ma ai «miti» dell'intera «stirpe eleatica», quella che esiste non solo «dai tempi di Senofane» (e cioè, secondo la tradizione attica, dal momento della formazione scientifica di Parmenide), ma «*anche da prima*» (*éti pròsthen*) [549]: come dire che i Velini sentivano il principio dell'unità non come il parto cerebrale di un illustre cittadino, ma come il mito atto ad esprimere in forma ideale lo spirito di compattezza dell'intero popolo, fin dal suo superbo esodo iniziale.

Strabone dice che dopo di allora «la città fu ben governata da loro (*da Parmenide e da Zenone*) nel modo più giusto, ed è per questo che essi riuscirono a tenere testa ai Lucani e ai Posidoniati e finirono per avere la meglio, pur essendo inferiori per territorio e per numero di abitanti» [550]. Il tanto temuto pericolo siracusano scomparve assai presto, perché Ierone morì l'anno successivo alla presumibile data di composizione del poema di Parmenide, e suo fratello Trasibulo, che gli succedette, cadde dopo un anno vittima dei suoi stessi errori: ciò poneva bruscamente fine al sogno di egemonia sul Tirreno accarezzato da Ierone dopo la vittoria di Cuma, tanto è vero che lo stanziamento a Pitecusa veniva smantellato e le grandi rotte commerciali, quelle che collegavano Atene con Marsiglia, rimanevano legate agli interessi acheo-attici e ionico-calcidesi [551]. Negli stessi anni altre potenze egemoniche declinavano: nel 461 Reggio esautorava i figli di Anassilao, e qualche

[547] Horat. *Epod.* XVI, 17-26.
[548] Plat. *Soph.* 216 A.
[549] Ivi, 242 D.
[550] Strab. VI, 1,1,252.
[551] V. Panebianco, 'Momenti e problemi di storia eleate nell'età di Pericle', *La parola del passato*, 1970, pp. 55-64, alle pp. 56-7.

anno dopo, con la distruzione dei «cenacoli pitagorici» in Magna Grecia, l'egemonia crotoniate sulle città italiote subiva un eclisse, dando l'ultimo colpo a quello che a Vele era stato il partito della discordia e della discriminazione. Parmenide mantenne la sua carica (che doveva essere, come a Focea e a Marsiglia, quella di pritano) [552] fino a quando, morendo, la lasciò a Zenone; e l'unità e la saldezza che le sue leggi e la sua amministrazione diedero alla città, ideate come baluardo contro Ierone, furono invece più tardi, a quanto pare, la salvezza della libertà politica nei confronti dei tentativi egemonici di Posidonia e delle incursioni dei popoli italici verso gli stanziamenti greci delle coste [553]. Ma altre città, ivi compresa la minacciosa Posidonia, non ebbero, di fronte all'espansione lucana, eguale fortuna; e ben presto le città italiote reagirono al pericolo proveniente dall'interno della penisola unendosi in leghe e federazioni, che con sempre maggiore frequenza rivolgevano richieste di aiuto alle potenti città della madrepatria ellenica, specialmente Atene [554]. Al sentimento di allarme dei Greci di occidente rispondeva bene la preoccupazione ateniese di controllare militarmente e politicamente gli ormai floridi commerci con l'Italia: di qui gli interventi sempre più diretti nella politica italiota [555], che culminarono nella fondazione di una colonia panellenica a Turii, presso l'antica Sibari. Da un così vasto movimento di alleanze politiche e di intese economiche Vele non poteva rimanere fuori per molto tempo: verso la metà del secolo, più o meno negli stessi anni della fondazione di Turii, le strade di Vele e di Atene si incontrano, e i paradigmi mitici parmenidei confluiscono nel calderone attico, dando il loro grande o piccolo contributo alla nascita della scienza e della filosofia ad Atene.

[552] P.E. Arias, 'Rapporti e contrasti dalla fine del VI a.C. al dominio romano', in *Metropoli e colonie* cit., pp. 231 sgg., alla p. 244; Lepore, 'Elea e l'eredità di Sibari' cit., pp. 268-9.

[553] Sulla politica di Vele sotto la guida di Parmenide e di Zenone si vedano: Lepore, op. cit., pp. 269 sgg.; Panebianco, op. cit., p. 64, nota; Sartori, 'L'evoluzione' cit., p. 133.

[554] Cfr. Arias, op. cit., pp. 251-2.

[555] Panebianco, op. cit., pp. 58-9.

Agrigento come la vita dell'universo

1. Molti indizi suggeriscono che tra gli amici di Ierone riuniti a Siracusa tra il 476 e il 470 ci fosse anche l'agrigentino Metone, figlio del nobile e ricco Empedocle allevatore di cavalli vittoriosi ad Olimpia [556], e che qualche volta lo accompagnassero i suoi due figli, Empedocle *iunior*, destinato ad eccellere come medico e «filosofo», e Callicratide [557]. Un primo indizio ci è fornito dalle scelte politiche di Metone: morto Terone, che aveva governato Agrigento con moderazione e si era quasi sempre mantenuto fedele all'alleanza con Siracusa [558], gli successe il figlio Trasideo, che si alienò la popolazione con la sua crudeltà, il suo dispotismo e l'arruolamento di una guardia del corpo di ventimila uomini, in gran parte mercenari, e finì deposto dalla coalizione formatasi tra gli oppositori agrigentini e Ierone [559]; ora, Metone parteggiò per Ierone [560], e non è escluso che abbia avuto una qualche influenza, nel 466, sulla decisione di Agrigento di intervenire a Siracusa in favore dei fautori del figlio di Ierone contro lo zio Trasibulo e i suoi mercenari [561], il che suggerisce un'amicizia piuttosto salda tra il nobile agrigentino e il tiranno siracusano. Ma assai più probanti

[556] HERACLID. PONT. *De morb.* fr. 74 Voss; cfr. ARIST. fr. 71 Rose; TIM. fr. 93 Müller.

[557] Di questo fratello di Empedocle conosciamo solo il nome, riportato da FAVORIN. fr. 3 Müller.

[558] DIODOR. XI, 48,6. Cfr. M.I. Finley, *A History of Sicily. Ancient Sicily to the Arab Conquest*, London, 1968 (cito dalla trad. it., *Storia della Sicilia antica*, Laterza, 1970, pp. 72-3).

[559] DIODOR. XI, 53,1-5. Cfr. De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., II, pp. 66-7; A.S. von Stauffenberg, *Trinakria. Sizilien und Grossgriechenland in archaischer und frünklassischer Zeit*, München-Wien, 1963, pp. 285-6; Finley, *Storia della Sicilia* cit., pp. 81-2; Sartori, 'L'evoluzione' cit., p. 145.

[560] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1892[5] (cito dalla trad. it., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, V, La Nuova Italia, 1969, p. 3, nota); cfr. J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, Gand, 1894, p. 105; K. Freeman, *A History of Sicily*, II, Oxford, 1900, pp. 345 e 559; C.E. Millerd, *On the Interpretation of Empedocles*, Chicago, 1908, p. 6, n. 1; G. Nélod, *Empédocle d'Agrigent*, Bruxelles, 1959, p. 14.

[561] DIODOR. XI, 67,5; cfr. ARIST. *Pol.* 1312 b 9-16.

sono gli argomenti desumibili dai poemi di Empedocle, che rivelano dipendenze stilistiche da Eschilo [562] e da Parmenide [563], oltre che da Pindaro [564] (che però soggiornò anche ad Agrigento, dove secondo qualche storico [565] fondò un cenacolo religioso al quale il giovane Empedocle avrebbe attinto le dottrine pitagoriche); e assai significative sono le notizie su un incontro (certamente avvenuto alla corte di Ierone) tra il decrepito Senofane e il giovane Empedocle [566], che in effetti sembra riecheggiare nel frammento 133 la notissima concezione senofanea della divinità non antropomorfica [567].

Metone fu comunque assai influente nella democrazia che si stabilì ad Agrigento con la caduta di Trasideo [568]: lo dimostra il fatto che alla sua morte le istituzioni democratiche vacillarono, e oligarchia e tirannide rialzarono la testa [569]. In questo periodo, che vede Agrigento aumentare vertiginosamente la sua popolazio-

[562] A. Traglia, *Studi sulla lingua di Empedocle*, Bari, 1952, pp. 41-60; M. Bock, 'Aischylos und Akragas', *Gymnasium*, 1958, pp. 402-50.

[563] La chiara imitazione parmenidea presente nei frammenti di Empedocle non sfuggì a Teofrasto (*Phys. opin.* fr. 3) e non è sfuggita neanche alla critica moderna: si vedano in proposito J. Bidez, 'Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1896, pp. 185-207, 298-309; H. Mutschmann, 'Ueber Parmenides B 1 Diels und Empedokles B 137,3 Diels', *Zeitschrift für das Gymnasialwesen*, 1912, p. 800; E. Bignone, *Empedocle*, Torino, 1916, pp. 403-8; K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, I, Tübingen, 1921, p. 497; Traglia, op. cit., pp. 101 sgg.; J.E. Raven, 'Empedocles', in Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers* cit., pp. 324-5; J. Bollack, *Empédocle*, III, Paris, 1969, p. 71.

[564] Bidez, *La biographie d'Empédocle* cit., p. 115, n. 1; A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893, pp. 119 sgg.; P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, p. 301.

[565] J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigent*, Paris, 1953, pp. 51 sgg.; Stauffenberg, *Trinakria* cit., pp. 230 sgg., specialmente p. 241.

[566] Hermipp. fr. 27 Müller; Diog. L. IX, 20.

[567] Zeller, *La filosofia dei Greci* cit., pp. 91-2 e 115; cfr. M. Gentile, *La metafisica presofistica*, Padova, 1939, p. 61.

[568] Su questa prima fase della democrazia agrigentina e sul problema dei suoi rapporti con Ierone, si vedano: De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., p. 67; K. Freeman, *Greek City States*, London, 1950, p. 55; Berve, *Storia greca* cit., p. 300; Finley, *Storia della Sicilia* cit., pp. 82 e 84; Sartori, l. cit.

[569] Neanth. fr. 22 Müller.

ne [570], instaurare fruttuosi rapporti commerciali con Cartagine [571] e avviarsi verso la ricchezza [572] e lo splendore architettonico [573] che tutta la Grecia ammirerà, Empedocle emerge come poeta tragico [574] e soprattutto come medico, un'attività che lo porterà a grandissima fama [575] e che ci consente di includerlo con Acrone [576] tra i fondatori della scuola medica siciliana: ma, sia pure all'ombra del padre, comincia a svolgere quell'attività politica che ne farà il protagonista della vita comunitaria agrigentina [577], e comincia, a quanto racconta Timeo [578], facendo condannare a morte due magistrati che avevano preteso di esercitare la loro autorità fuori dell'esercizio delle rispettive funzioni, in un banchetto privato; un esordio non solenne né trionfale, dunque, ma tale da mettere in evidenza quelle caratteristiche che emergeranno in tutta l'at-

[570] Pais, *Storia dell'Italia antica* cit., I, p. 357; De Sanctis, op. cit., pp. 149 e 152; Finley, op. cit., pp. 48-9.

[571] De Sanctis, op. cit., p. 165.

[572] Ivi; Finley, op. cit., p. 5.

[573] TIM. fr. 111 Müller. Cfr. De Sanctis, l. cit.; Freeman, op. cit. pp. 61-2; Finley, op. cit., p. 53.

[574] De Sanctis, op. cit., pp. 63-4; Freeman, op. cit., pp. 55-7; Berve, op. cit., p. 351.

[575] HERACLID. PONT. frr. 72 e 75 Voss; HERMIPP. fr. 27 Müller; GALEN. *Meth. med.* I, 1. Per il preteso trattato in versi *Sulla medicina*, LOBON, fr. 18 Crönert. Su Empedocle medico si vedano: W. Kranz, *Empedokles, antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich, 1949, p. 74; Sigerist, *A History of Medicine* cit., pp. 104-9; V. Busacchi, *Storia della medicina*, Bologna, 1973, p. 31; C. Gallavotti, *Empedocle, Poema fisico e lustrale*, Mondadori, 1975, pp. xix-xxii; Phillips, *Greek Medicine* cit., pp. 22-3.

[576] PLIN. *N.H.* XXIX, 1; PLUTARCH. *De Is. et Osir.* 79,383 D; *Sud.* s.v. Cfr. Pais, op. cit., II, p. 899; Kranz, op. cit., p. 23; Nélod, *Empédocle* cit., pp. 23-4.

[577] Sull'attività politica di Empedocle: G.F. Unger, 'Die Zeitverhältnisse des Anaxagoras und Empedokles', *Philologus*, Supplb. 4, 1884, pp. 511-50, alle pp. 524 sgg.; Bidez, *La biographie* cit., pp. 126 sgg.; A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924, pp. 198 sgg.; G. Colli, *Studi sulla filosofia greca*, Milano, 1948, p. 158; G. Giannantoni, *La filosofia prearistotelica*, Roma, 1962, p. 159; 'Empedocle', in AA.VV., *I Presocratici, testimonianze e frammenti*, I, Laterza, 1969, pp. 323-421, alle pp. 324-5, n. 2; 327-8, n. 5; 330, n. 9; U. Curi, *Dagli Ionici alla crisi della fisica*, Cedam, 1974, p. 25 e n. 8.

[578] Fr. 88a Müller. Cfr. Nélod, op. cit., p. 23.

tività politica di Empedocle, come le preferenze democratiche [579], l'inimicizia nei confronti dei ricchi [580] e dei potenti [581], e anche quella ripulsione per il privilegio [582] che lo spingerà più tardi ad osteggiare la richiesta di Acrone, suo illustre rivale in campo medico, volta a ottenere il seppellimento in terreno pubblico del padre omonimo [583]. La morte di Metone lasciò mano libera, come ho detto, ai nemici della democrazia, e cioè ai fuorusciti di parte aristocratica che i tiranni sicelioti avevano esiliati e che tutte le città, di comune accordo, avevano richiamati dopo la cacciata dei tiranni affinché si unissero ai democratici nello sforzo di strappare il potere ai mercenari, che si erano sostituiti ai tiranni dai quali erano stati ingaggiati: Neante [584], che evidentemente attinge a fonti democratiche, chiama «tirannide» il regime instauratosi ad Agrigento dopo la morte di Metone, così come abbiamo visto i proprietari terrieri di Mileto denominare nello stesso modo l'oligarchia degli armatori costituitasi dopo Trasibulo e facente capo a Toante e a Damasenore; ma si trattava, anche in questo caso, di un regime oligarchico, che durò tre anni e si fondò sulla solita assemblea dei Mille [585], tipica di tutte le oligarchie [586]. La strapotenza oligarchica però incontrò la sempre crescente opposizione del partito democratico, che, perduto Metone, aveva trovato il suo capo carismatico in Empedocle: simile al padre per sentimenti democratici, ma certamente a lui superiore nella capacità di trascinarsi dietro le folle con l'irruenza dei suoi famosi discorsi politici [587], così ben costruiti da fare del loro autore il modello e il maestro dei grandi retori siciliani [588], Empedocle affrontò risolu-

[579] Ivi. Cfr. Nélod, op. cit., p. 25.
[580] Ivi. Cfr. Gallavotti, *Empedocle* cit., p. XXI.
[581] ARIST. fr. 66 Rose.
[582] Nélod, l. cit.
[583] DIOG. L. VIII, 65.
[584] Fr. 22 Müller.
[585] TIM. fr. 88 Müller. Sul problema dell'autenticità della notizia di Timeo si vedano: Finley, *Storia della Sicilia* cit., p. 82; Sartori, 'L'evoluzione' cit., p. 148.
[586] Glotz, *La cité grecque* cit., p. 87; Sartori, op. cit., p. 127.
[587] HIERONYM. fr. 24 Hiller; cfr. TIMON fr. 42 Diels.
[588] ARIST. *Soph.* fr. 65 Rose; SATYR. *Vit.* fr. 12 Müller; QUINTIL. *Inst. or.*

tamente i Mille, scatenando contro di essi lunghe lotte intestine (*stàseis*) [589] che si conclusero con lo scioglimento dell'assemblea [590], col nuovo esilio di molti aristocratici [591] e con l'istituzione della piena parità di diritti (*isòtēs*) [592]. Coerente con la sua avversione ad ogni autorità, Empedocle rifiutò la tirannide che i democratici vincitori gli offrivano [593], ma la sua *leadership* cittadina rimase a lungo inattaccabile: ordinò ai concittadini di costruire ripari di pelli contro certi venti malsani, ottenendo il titolo di «domatore dei venti» [594] e onori degni di un re, al punto che gli eressero una statua, finita poi a Roma davanti al Senato [595].

2. Per ristabilire la concordia Empedocle aveva dunque dovuto scatenare una guerra civile; e non è escluso che, nel coro dei democratici inneggianti alla ritrovata unità, risuonasse anche qualche voce più moderata che rimproverava al *leader* popolare il duro prezzo pagato dalla città per ottenerla. La situazione di Empedocle aveva molti punti di contatto con quella di Parmenide, e come Parmenide il medico agrigentino ricorse alla poesia e al paradigma mitico per giustificare la sua costruzione politica [596]: però il suo poema, dedicato al prediletto discepolo Pausania, non presentò i paradigmi per bocca della Giustizia personificata, ma con il linguaggio del poeta stesso; non utilizzò la scienza delle parole, ma quella della natura, così familiare al suo autore; non celebrò il processo alla «cosa esistente», ma rappresentò con gli accenti fan-

III, 1,8; OLYMPIODOR. in PLAT. *Gorg.* p. 6 Norvin; Schol. IAMBL. *V. Pyth.* p. 198. Cfr. Bignone, *Empedocle* cit., pp. 101-2; Traglia, op. cit., pp. 60-99.

[589] NEANTH. l. cit. Cfr. Stauffenberg, *Trinakria* cit., p. 293.

[590] TIM. l. cit.

[591] PLUTARCH. *Adv. Col.* 32,4,1126 B.

[592] NEANTH. l. cit.

[593] ARIST. fr. 66 Rose; TIM. fr. 88a Müller; XANTH. *De Emped.* fr. 30 Müller.

[594] TIM. fr. 94 Müller; PLUTARCH. l. cit.; CLEM. *Str.* VI, 30; PHILOSTR. *V. Apoll.* VIII, 7,8.

[595] HIPPOBOT. ap. DIOG. L. VIII, 72.

[596] Sull'affinità tra i due poeti nell'applicazione dei concetti politici alla natura, cfr. Bollack, *Empédocle* cit., I, 1965, p. 41, n. 1.

tasiosi del poeta tragico il dramma della storia cosmica [597]. A chi gli rimproverava di avere scatenato la discordia nella città per ottenere una concordia fondata sulle condanne all'esilio, Empedocle rispose dipingendo a forti tinte, con dovizia di ripetizioni e di metafore, un macrocosmo e un microcosmo all'interno dei quali la Concordia (*Philìa*) riusciva ad instaurarsi e ad instaurare la compattezza assoluta (lo «Sfero») solo dopo avere lentamente eliminato il principio opposto, la Discordia (*Nêikos*); obiettò cioè che quanto egli aveva fatto ad Agrigento nessuno avrebbe potuto farlo diversamente, se è vero che ogni parte della natura, piccola o grande che sia, procede nello stesso modo. Medico e non astronomo, Empedocle, nel suo vasto affresco raffigurante l'eterna alternanza dei due princìpi, diede una netta preminenza agli esseri viventi (i tre quarti dei versi che ci sono rimasti descrivono Concordia e Discordia come unione e separazione delle membra degli organismi animali e vegetali); ma anche le esigue parti concernenti il cielo ci forniscono un curioso esempio di astronomia ripensata da un biologo: difatti le «membra» (*gŷia, mélē*), che con insistenza ossessiva compaiono quasi in ogni frammento del poema fisico, non sono soltanto gli organi degli animali e degli uomini, ma anche del sole, che ha membra «agili» [598] e «pungenti» [599], e dello Sfero, che ha membra [600] come gli esseri viventi, anche se non antropomorfe, dato che non sono braccia, né piedi, né ginocchia, né organi sessuali [601]; la terra dal canto suo ha un «corpo» (*démas*) [602] con una sua «potenza villosa» (*làsion ménos*) [603] e perfino con un «sudore» (*hidròs*) che è il mare [604]; e il cielo ha «radici» [605], la notte «ha occhi ciechi» [606], e l'universo intero prova

[597] È questa la lettura di G. Kafka, 'Zur Physik des Empedokles', *Philologus*, 1922, pp. 202-29, alla quale pienamente mi associo.

[598] Emp. fr. 27, v. 1.

[599] Fr. 40.

[600] Fr. 31.

[601] Fr. 29,1-2.

[602] Fr. 37.

[603] Fr. 27,2.

[604] Fr. 55.

[605] Fr. 54.

[606] Fr. 49.

emozioni, dal momento che lo Sfero «gode della sua solitudine»[607] e il cielo «generoso»[608] è un Titano che «abbraccia tutte le cose»[609]. È dunque un universo vivo e organico quello che il medico-politico Empedocle presenta alla sua città come modello di natura immaginaria: segno evidente che per lui anche la città è un corpo vivo, dotato di «membra», in continua evoluzione; un corpo che nasce dalla lotta e vive nella pace, o nasce dalla pace e muore nella lotta. La repubblica cosmica immaginata dall'Agrigentino ha, come spesso le repubbliche siciliane dell'epoca, un tiranno, che è il sole: esso infatti si fregia, come i tiranni umani, del titolo di «signore» (*ànax*)[610], «si raduna»[611] come i Mille in assemblea, «percuote» la luna coi suoi raggi[612] come i mercenari del tiranno «percuotono» i riottosi con le loro spade; il mare è «ricacciato indietro» dai suoi «assalti»[613], ma la terra «resiste» ai suoi raggi[614] come il popolo sa e deve resistere ai mercenari; e l'intero cielo presenta il quadro vivace di una città che lotta per la libertà e per la giustizia contro l'arroganza di uno o di pochi potenti. La lotta civile è l'intermezzo inevitabile tra due fasi di pace e di benessere: in natura gli elementi «non smettono mai di cambiare senza sosta, ora riunendosi tutti in unità per opera della Concordia, ora invece trascinati in opposte direzioni dall'ostilità della Discordia»[615]; e nel nostro stesso organismo «ora si riuniscono in unità per la Concordia tutte le parti che hanno ottenuto dalla sorte di costituire il corpo, al sommo della vita in fiore, ora invece, disgregate dalle perniciose Lotte, vanno errando ognuna per conto suo attorno alla riva della vita»[616]; non si vede, allora, come solo la città possa sottrarsi a questo duro prezzo, che è quello di alternare all'unità le «perniciose lotte». Non va mai dimenti-

[607] Fr. 27,4.
[608] Fr. 39,1.
[609] Fr. 38,4.
[610] Fr. 47.
[611] Fr. 41.
[612] Fr. 43.
[613] Fr. 56.
[614] Fr. 48.
[615] Fr. 17,6-8; cfr. 19-20 e frr. 21,7-9; 22,4-9; 26,5-6; 35,3-15.
[616] Fr. 20,2-5.

cato che «quanto grande Discordia fu nutrita nelle membra e balzò agli onori al compiersi del tempo fissato per un empio giuramento» [617], tanto grande Concordia prenderà il suo posto quando verrà il suo turno, e il prezzo delle lotte intestine sopportate dal cielo, dal corpo umano o dalla città darà frutti proporzionati al sacrificio sopportato: non solo non ci sarà più «né sedizione né sconveniente contesa nelle membra» [618], ma gli elementi (o le parti del corpo, o le classi sociali) conosceranno l'ęguaglianza, la libertà individuale e soprattutto la rotazione delle cariche che (come negli opposti di Anassimandro) [619] è la garanzia delle altre due cose: nel tempo del trionfo della Concordia, «infatti, queste cose sono tutte di pari grado e di pari nascita, aspirano quale a una dignità e quale a un'altra, hanno ognuna il suo proprio carattere e comandano a turno nel volgere del tempo» [620]. Le *stàseis* che Empedocle ha scatenate nella città per rovesciare l'oligarchia tirannica non sono state un prezzo eccessivo, se ora ad Agrigento, in conseguenza di quelle *stàseis*, non c'è più disparità di grado o di nascita, ogni cittadino può aspirare a ricoprire quelle cariche cui la sua particolare indole lo rende più idoneo, e in ultima analisi tutti i cittadini sono chiamati ad avvicendarsi ai posti di comando [621]: un equilibrio di poteri che, come il dosaggio scrupoloso degli elementi nel corpo umano [622], paradigma della società perfetta [623], consente alla città di vivere. Come in Alcmeone, corpo vivente e città trovano la salute nell'isonomia [624], che però in Empedocle assume una più precisa connotazione democratica mancante nel Crotoniate, configurandosi come *isótēs* [625], «parità».

[617] Fr. 30. Cfr. Bollack, *Empédocle* cit., I, p. 132.

[618] Fr. 27a.

[619] Sull'analogia tra ANAXIMAND. 1 ed EMP. 17,29 = 31,28, si veda Bollack, op. cit., pp. 158-9.

[620] Fr. 17,27-9.

[621] Sul concetto dell'avvicendarsi del comando si vedano Bollack, op. cit., I, p. 133; III, p. 73; e D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, 1969, pp. 316-9.

[622] Frr. 96 e 98. Cfr. Bollack, op. cit., I, p. 79.

[623] Bollack, op. cit., I, p. 233.

[624] Ivi, III, p. 75.

[625] Ivi, I, pp. 40-1.

I migliori storici moderni hanno saputo cogliere in Empedocle questo continuo procedimento analogico [626] mediante il quale la scienza «designa il tutto, la città degli uomini e la natura» [627], da una parte proiettando nell'universo il concetto politico di giustizia [628], dall'altra facendo del divenire naturale un paradigma in virtù del quale «la città degli uomini deve riflettere la sfera, unita o spezzata che sia» [629], e inserendo comunque le cose umane in uno scenario cosmico con un procedimento che ricorda il *Timeo* di Platone [630]. Werner Jaeger ha così espresso questa lettura del poema:

L'ordine aristocratico dell'antico pensiero cosmogonico, fondato su differenze di rango, di età e di genealogia, è ora sostituito dall'eguaglianza democratica di tutte le forze divine che costituiscono il cosmo di Empedocle. Tuttavia esse sono riunite tutte insieme sotto la legge di un'unità più elevata da cui dipendono le loro funzioni e i loro caratteri individuali. Questa visione si adatta perfettamente all'ideale sociale di Empedocle. La tradizione ce lo mostra in effetti come un campione appassionato della democrazia nelle lotte politiche di Agrigento, sua patria. Ora, nel pensiero greco l'elemento sociale e l'elemento cosmologico erano incessantemente messi in relazione reciproca. Come l'universo era concepito secondo nozioni di origine politica, quali *dike, nomos, moira, kosmos*, eguaglianza, così la struttura politica della città derivava spesso dall'ordine eterno del cosmo. È molto interessante per lo storico dello spirito greco seguire la trasformazione degli ideali sociali nelle variazioni di questo rapporto reciproco e cogliere l'importanza, nella seconda metà del V secolo, in periodo di democrazia, di una cosmo-teogonia

[626] W. Kranz, 'Gleichnis und Vergleich in den frühgriechischen Philosophie', *Hermes*, 1938, pp. 99-109; J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigent*, Paris, 1953, pp. 98-9.

[627] Bollack, op. cit., I, p. 255.

[628] G. Vlastos, 'Equality and Justice in Early Greek Cosmologies', *Classical Philology*, 1947, pp. 156-78 (cito da AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, I, *The Beginnings of Philosophy*, London-New York, 1970, pp. 56-91, alle pp. 61-5).

[629] Bollack, op. cit., I, p. 165, n. 5.

[630] Popper, *The Open Society* cit., p. 488; Ch.H. Kahn, 'Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1960, pp. 3-30, alla p. 29; Gallavotti, *Empedocle* cit., pp. xxii e 316.

nuova che, conformemente alla tendenza di quest'epoca, trae l'origine delle sue idee preferite dalla natura divina del mondo [631].

E, più sinteticamente, Lévêque e Vidal-Naquet:

> La cosmologia di Empedocle [...] oscillando tra l'unità assoluta dello Sfero fondata sull'Amicizia e la dispersione assoluta del *kosmos* fondata sulla Discordia, non traduce l'aspirazione all'unità totale della città, travagliata in realtà da contraddizioni che la conducono a volte sull'orlo della dissoluzione? [632]

La lunga serie dei paradigmi mitico-scientifici, iniziatasi a Mileto nella prima metà del sesto secolo con l'insegnamento orale di Talete, si conclude attorno al 456, anno in cui secondo Eusebio [633] Empedocle sarebbe diventato famoso come «filosofo della natura», e quindi data presumibile della pubblica lettura del cosiddetto «poema fisico»: un secolo e mezzo di miti paradigmatici collettivi e isonomici, proposti da scienziati-politici alle rispettive città. La metà del quinto secolo segna il giro di boa: gli stessi creatori di paradigmi, come Parmenide ed Empedocle, si ritroveranno, fuori delle rispettive città, in mezzo a scienziati di altra razza e di altra mentalità, curiosi della realtà della natura assai più che della sua valenza paradigmatica, preoccupati di fondare le loro tesi con argomenti più che con immagini; e forse impareranno qualcosa di nuovo da gente più giovane, da menti più moderne, da uomini più di loro consapevoli del presente e proiettati verso il futuro. Legge e natura, che Jaeger ha scoperte unite da saldi vincoli di dipendenza reciproca, sono prossime al divorzio: Atene sarà il tribunale che sancirà la separazione, Pericle il giudice che la renderà definitiva.

[631] Jaeger, *A' la naissance de la théologie* cit., p. 151.
[632] Lévêque-Vidal Naquet, *Clisthène* cit., p. 123.
[633] *Chron.* ol. 81,1.

Capitolo sesto

LA GRECITÀ ATTICA: DIVORZIO TRA NATURA E LEGGE

Sforzo di riutilizzare il paradigma epico: i miti tragici.

1. Ho volutamente escluso l'Attica dalla mia distinzione tra grecità peninsulare e grecità periferica perché il quadro della cultura ateniese sfugge alla classificazione: l'Attica è legata all'Istmo per vicinanza territoriale e per intreccio di vicende (tra i *ghénē* che agirono da protagonisti nella storia ateniese, per fare solo un esempio, i Pisistratidi e i Filaidi si imparentarono coi Cipselidi di Corinto [1], gli Alcmeonidi con gli Ortagoridi di Sicione [2]); ma ha stretti rapporti con la Ionia per affinità di origini e di tradizioni [3], oltre che per il comune carattere marinaresco e commerciale. Questo doppio legame si risolve, sul piano dei miti e dei paradigmi, in una linea indipendente attica, che non è quella istmico-

[1] L. Braccesi, 'Le tirannidi e gli sviluppi politici ed economico-sociali', in AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci,* II, Bompiani, 1978, pp. 329-82, alla p. 360.

[2] Ivi, p. 363.

[3] Il mitico Ione, figlio di Xuto, era considerato dagli Ateniesi il primo unificatore dell'Attica (al punto che da lui essi avrebbero preso il nome di Ioni, Arist. *Const. Ath.* ap. Heracl. Pont. *Const. Ath.* fr. 1 Müller), il primo legislatore (ivi, XLI, 2) e il primo polemarco (ivi, III, 2); né va dimenticato che Solone chiamava Atene «la più nobile terra della Ionia» (fr. 4 D.[3]) e che gli Ioni d'Asia si considerarono sempre discendenti da coloni attici (Herod. I, 147; Thuc. I, 2,6), mentre gli Ateniesi avrebbero cominciato a vergognarsi del nome «Ioni» quando la Ionia fu asservita a Ciro (Herod. I, 143), al punto che Clistene cambiò quei nomi di tribù che coincidevano con nomi di tribù ioniche (Herod. V, 69). Per i complessi rapporti tra Attica e Ionia rinvio a G. Maddoli, 'La civiltà ionica: società, diritti politici e trasformazioni economiche', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., pp. 513-59, alle pp. 515-31.

peloponnesiaca del paradigma reale né quella ionica del paradigma mitico-scientifico, ma consiste nel lungo e fedele attaccamento al paradigma epico, nello sforzo di liberare quel paradigma dall'individualismo che gli è connaturato e di riutilizzarlo ai fini di una paideia collettiva e isonomica. Due lunghe linee percorrono la cultura attica del sesto secolo, confluendo nella *fabula* tragica del quinto: l'una, che riprende da Esiodo i miti di Dike punitrice e di Zeus garante di giustizia, passa per Solone [4] e culmina in Eschilo [5]; l'altra, che si muove attorno ai paradigmi eroico-divini di Omero, trova la sua svolta nella stesura dei poemi omerici curata da Pisistrato [6] e nell'affluire dei poeti ad Atene sotto suo figlio Ipparco [7], finendo anch'essa nel serbatoio di miti omerici che ci forniscono i grandi tragici, e più ancora il grande studioso di Omero venuto ad Atene dalla Ionia, Ione di Chio [8]. Come già Aristotele sapeva e giustificava [9], i miti tragici non riproducevano pedissequamente i miti epici: lo vietava la diversa struttura dei due generi, che costringeva il poeta tragico a coprire con la sua composizione uno spazio mitico assai più ristretto del poeta epico [10]; ma

[4] Th. A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, I, Laterza, 1973, p. 32; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, I, Il Mulino, 1966, p. 23; J. Ferguson, *Utopias of the Classical World*, Ithaca, 1975, p. 43; F. Adorno, 'La «cultura» ionica tra il VII e il VI secolo', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., pp. 560-612, alle pp. 580-1. Per lo stretto rapporto tra pensiero politico e pensiero etico-religioso in Solone si veda G. Ferrara, *La politica di Solone*, Napoli, 1964.

[5] E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge Massachussets-London, 1978, pp. 272 sgg.; G. Paduano, *Sui «Persiani» di Eschilo: problemi di focalizzazione drammatica*, Ateneo e Bizzarri, 1978, pp. 71 sgg.

[6] Cfr. L.E. Rossi, 'I poemi omerici come testimonianza di poesia orale', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., I, pp. 73-147, alle pp. 118-20.

[7] Arist. *Const. Ath.* XVIII, 1.

[8] Per la conoscenza di Omero da parte di Ione si veda Plat. *Ion.* 530 C (e che lo Ione di Efeso ivi presentato sia in realtà Ione di Chio è attestato da Schol. Aristoph. *Pax* 835). Sull'atteggiamento di Ione verso la tradizione omerica si veda T.B.L. Webster, *Athenian Culture and Society*, London, 1973, p. 177.

[9] Arist. *Poet.* 1451 b 23-29; 1453 b 22-26. Cfr. H.C. Baldry, *I Greci a teatro. Spettacolo e forme della tragedia*, Laterza, 1972, pp. 107-8; 111-2.

[10] Arist. *Poet.* 1456 a 10-19; 1462 b 2-15.

soprattutto l'esigenza di adattare alla società ateniese concezioni ideali nate per fare da paradigmi a ben diverse società [11] imponeva un continuo rifacimento del mito [12]. Non si tratta di un fenomeno localizzabile nella sola Attica, né nel solo genere tragico: Stesicoro aveva rifatto per ben due volte il racconto della fuga di Elena a Troia per compiacere il pubblico di Locri, dove Elena e i Diòscuri avevano un culto [13]; e l'adattamento del mito alle esigenze paradigmatiche delle singole città era prassi abituale negli storici, sia attici (da Ferecide [14] a Erodoto [15]) sia extra-attici (da Acusilao [16] a Ecateo [17]). Se osserviamo il cammino percorso da certi temi mitici, come la vendetta di Oreste [18], o le Erinni [19], o Zeus garante [20], da Omero ed Esiodo ai tragici, balza evidente ciò che i massimi storici hanno così puntualmente messo in evidenza: Ione proietta nel mito la politica della nativa Chio [21]; analogamente la storia ateniese assume forma mitica in Eschilo [22] e

[11] Sul rapporto tra società politica e tragedia attica si veda E. Degani, 'La tragedia', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., III, 1979, pp. 255-310, e la letteratura da lui citata alla p. 256, n. 116.

[12] M.I. Finley, *Il mondo di Odisseo*, Laterza, 1978, p. 31; S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Laterza, 1966, pp. 95-7; M. Detienne, 'Mythes grecs et analyse structurale: controverse et problémes', in AA.VV., *Il mito greco*, Ateneo-Bizzarri, 1977, pp. 69-89, alle pp. 82-3.

[13] B. Gentili, 'Poeta-committente-pubblico', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., III, pp. 209-54, alle pp. 212-4; F. De Martino, 'Imitando la palinodia (Stesicoro e Platone)', *Giornale italiano di filologia*, 1979, pp. 255-60.

[14] Mazzarino, *Il pensiero* cit., p. 92.

[15] G.S. Kirk, *La natura dei miti greci*, Laterza, 1977, pp. 103-5; Webster, op. cit., p. 227.

[16] Mazzarino, op. cit., pp. 61-2.

[17] Ivi, pp. 80-1.

[18] Baldry, *I Greci* cit., pp. 148 sgg.; A. Brelich, 'Vicende storiche di singoli miti greci', in *Il mito greco* cit., pp. 49-55, alla p. 53.

[19] V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Einaudi, 1978, pp. 261-2.

[20] Ivi, pp. 137-9.

[21] Per l'operazione di «chirurgia sociale» operata da Ione sui miti omerici, cfr. Rossi, 'I poemi' cit., p. 92. Per l'influenza dei problemi politici di Chio nei miti tragici di Ione: S. Mazzarino, *Fra oriente e occidente*, La Nuova Italia, 1947, p. 238.

[22] W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, La Nuova Italia,

in Sofocle [23]; e con Euripide l'apparato mitico diventa un semplice pretesto per parlare dell'Atene contemporanea e dei suoi problemi politici [24].

Va però osservato che il discorso sulla politicizzazione del mito nella tragedia è spesso troppo semplicistico. Prendiamo, per avere sott'occhio un caso emblematico, l'uso che dei miti epici fa Eschilo: coloro che hanno letto le distorsioni eschilee esclusivamente come prese di posizione del poeta nei riguardi di eventi a lui contemporanei si sono trovati ad affrontare grosse difficoltà interpretative; e basterebbe ricordare (per mantenerci su un tema mitico già affrontato in altra parte di questo libro) le contrastanti prese di posizione dei personaggi eschilei nei confronti della scrittura per renderci conto che Eschilo non poteva essere favorevole alla stesura scritta dei testi nel *Prometeo* [25] e contrario ad essa nelle *Supplici* [26]. Non è un caso che si tratti di un problema poco attuale all'epoca di Eschilo, quando la scrittura andava affermandosi nella sfera pubblica e in quella privata: è evidente che Eschilo e gli altri tragici non deformavano *ex novo* l'epica, ma ricevevano dal secolo precedente un'epica già in buona parte trasformata e si limitavano ad aggiungervi notazioni inedite riferentisi al quinto secolo [27]. Il mito eschileo va trattato come un documento finale di processi assai lunghi, e in esso vanno strutturalisticamente riconosciuti vari strati di rielaborazione del mito, dei quali solo l'ulti-

1959², p. 444; G. Thomson, *Eschilo e Atene*, Einaudi, 1949, pp. 406-7; B. Farrington, *Scienza e politica nel mondo antico - Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, 1976, pp. 54-7; M. Pavan, *Il momento del «classico» nella Grecità politica*, Roma, 1972, pp. 41 sgg.; Kirk, *La natura dei miti* cit., pp. 103 sgg. .

[23] Pavan, op. cit., pp. 146 sgg.; Kirk, op. cit., pp. 105 sgg.

[24] È questa la lettura di R. Goossens (*Euripide et Athènes*, Bruxelles, 1960), alla quale mi associo.

[25] V. 461.

[26] Vv. 946-9. Per questa apparente contraddizione si veda il mio articolo 'Tracce di una polemica sulla scrittura in Eraclito e Parmenide', *Giornale critico della filosofia italiana*, 1979, pp. 106-30, alle pp. 106-7.

[27] «Ciò spiega, ad esempio, le incertezze dei critici nel definire la posizione politica di Eschilo, ora visto come democratico fervente ora come irriducibile conservatore» (Degani, 'La tragedia' cit., p. 256).

mo, evidentemente, va imputato all'autore delle tragedie. In particolare dovremo riconoscere in Eschilo:

a) *uno strato arcaico*, e cioè una tradizione mitica che giungeva al poeta modificata in tempi relativamente antichi, identificabili nel settimo secolo e nell'epoca soloniana;

- *b*) *uno strato «pisistrateo»*, comprendente le modifiche apportate alla tematica omerica negli anni della tirannide e con riferimento ad essa;

- *c*) *uno strato «clistenico»*, che raggruppa le deformazioni riferentisi alla fine della tirannide e agli inizi della democrazia;

- *d*) *uno strato recente*, costituito dalle correzioni imputabili a Eschilo stesso e riconoscibili come allusioni ad eventi da lui vissuti, come le guerre persiane e i loro strascichi.

Allo strato «arcaico» appartengono i molti miti eziologici destinati a giustificare l'esistenza delle feste attiche, come le Targhelie, le Apaturie, le Bufonie, le Antesterie, le Arreforie, le Tesmoforie e e le stesse Panatenee [28]: miti di questo tipo trovano probabilmente un'eco in tragedie come l'*Edipo Re* di Sofocle, il cui protagonista richiama da vicino la vittima del rituale detto *pharmakòs*, celebrato nel primo giorno delle Targhelie [29]; e appaiono abbastanza evidenti nelle rappresentazioni drammatiche di miti metamorfici, come le *Eliadi* di Eschilo e il *Tereo* e il *Meleagro* di Sofocle, dove la vicenda serve a spiegare le danze rituali di sacerdotesse camuffate con fronde d'albero o piume di uccelli, propi-

[28] Per questo problema storico rimane fondamentale il volume *Attische Feste* (Hildesheim-New York, 1932; 1969²) di L. Deubner. Su singoli miti eziologici si vedano: F.R. Adrados, 'Sobre las Arreforias o Erreforias', *Emerita*, 1951, pp. 117-33; W. Burkert, 'Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest', *Hermes*, 1966, pp. 1-25; P. Vidal-Naquet, 'Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne', *Annales E.S.C.*, 1968, pp. 947-64; J.-L. Durand, 'Le rituel du meurtre du boeuf laboureur et les mythes du premier sacrifice animal en Attique', in *Il mito greco* cit., pp. 121-34. Una particolare impostazione del problema è data da Kirk, *La natura* cit., pp. 238-46.

[29] Cfr. in proposito J.-P. Vernant, 'Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d'«Oedipe Roi»', in AA.VV., *Échanges et communications. Mélanges offerts à Cl. Lévi-Strauss*, Paris, 1970, II, pp. 1253-79.

ziatrici della raccolta e della caccia [30]. In Eschilo molti titoli di tragedie perdute fanno pensare a riti: ad esempio le *Sacerdotesse* (*Hiéraiai*), le *Baccanti* (*Bàcchai*), gli *Uomini in processione* (*Propompòi*), ecc.; e a culti locali (come quello dei Palici) si riferiscono chiaramente le *Etnee* [31]. Ma, anche al di fuori delle feste, il mito spesso serve a giustificare leggi e tradizioni risalenti all'Atene antica: le *Supplici* di Eschilo, immaginando un decreto di Argo che dà asilo e personalità giuridica alle Danaidi fuggitive [32], fondano miticamente lo statuto attico sui meteci [33]; e nel *Filottete* di Sofocle qualche critico ha rintracciato miti riferentisi all'origine dell'efebia [34], miti strettamente legati a quelli eziologici concernenti le Apaturie [35].

Assai più centrale è nel mito eschileo lo strato «pisistrateo» o «tirannico»: l'intera Prométheia è strettamente legata alla tematica dello Zeus «tiranno» [36], ed è difficile dimenticare che ad Atene era luogo comune paragonare la mite tirannide di Pisistrato all'età

[30] Cfr. A. Capizzi, 'Eliadi Meleagridi Pandionidi', *Quaderni Urbinati di cultura classica*, N.S. 3, 1979, pp. 149-60, alle pp. 155 sgg.

[31] AESCH. *Aetn.* fr. 6 Nauck = 27 Mette; e cfr. MACROB. *Saturn.* V, 19,17-18; SERV. in *Aen.* IX, 581.

[32] AESCH. *Suppl.* 942-9.

[33] M. Austin-P. Vidal Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne (Périodes archaïque et classique)*, Paris, 1972, pp. 291 sgg.

[34] P. Vidal-Naquet, 'Le «Philoctète» de Sophocle et l'éphébie', *Annales E.S.C.*, 1971, pp. 623-38.

[35] Vidal-Naquet, 'Le chasseur noir' cit.

[36] Jaeger, *Paideia* cit., pp. 442-3; N.F. Deratani, 'La figura del tiranno nel «Prometeo incatenato» di Eschilo' (in russo), *Rendiconti dell'Accademia delle Scienze dell'U.R.S.S.*, 1929, 4, pp. 70-4; Thomson, *Eschilo e Atene* cit., pp. 439-66; Farrington, *Scienza e politica* cit., pp. 46-57; A.D. Fitton-Brown, 'Prometheia', *Journal of Hellenic Studies*, 1959, pp. 57 sgg.; O. Longo, 'Il significato politico del «Prometeo» di Eschilo', *Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere e arti*, 1961-62, pp. 243-73; E. Leone, 'Il «Prometeo incatenato»: una requisitoria contro la tirannide?', *Paideia*, 1962, pp. 16-24; A.J. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor, 1966, pp. 105 sgg.; G. Cerri, *Il linguaggio politico nel «Prometeo» di Eschilo*, Ed. Ateneo, 1975, passim; Di Benedetto, *L'ideologia* cit., pp. 48-61; Degani, 'La tragedia' cit., pp. 275-6.

di Kronos [37], il che portava con sé l'idea che il passaggio da Pisistrato a Ippia somigliasse all'avvento dell'autocratico tiranno Zeus, signore dell'età del ferro. Alla rivoluzione antiaristocratica di Pisistrato ci richiama anche l'idea, dominante nella tetralogia tebana di Eschilo, e problematizzata invece da Sofocle nell'*Antigone*, che la *polis* debba prevalere sul *ghénos* e che l'interesse comune debba sostituirsi alle tradizioni gentilizie [38]; e non va dimenticato il rilievo dato da Eschilo, sia nelle *Supplici* [39] che nell'Orestea [40], alla città di Argo, la quale diede a Pisistrato prima una moglie, poi mille guerrieri guidati da Egesistrato, che combattendo al suo fianco presso il tempio di Atena Pallenide lo aiutarono in modo decisivo ad impadronirsi di Atene per la seconda e ultima volta [41]. Questo predominio del mito pisistrateo non deve meravigliarci, se pensiamo che proprio sotto la tirannide ebbe inizio il processo di adattamento dei miti omerici analizzato più sopra [42], e che il personaggio di Teseo, ad esempio, acquistò i suoi tratti eroici e il suo stretto legame con Eracle nella letteratura attica fiorita attorno a Pisistrato e ai suoi figli [43].

Ma non va sottovalutato lo strato immediatamente più recente, quello che possiamo chiamare «clistenico» o «democratico»: se sotto la tirannide Teseo era stato soprattutto il sovrano, col nuovo ordinamento egli divenne il fondatore mitico della democrazia [44], e di ciò fu cercata traccia in Omero, nel «catalogo delle navi» del secondo libro dell'*Iliade*, dove a quanto pare solo gli Ateniesi venivano chiamati «popolo» (*dêmon*) [45]; prettamente clistenico sembra anche il mito di Cecrope che fa votare gli Ateniesi per Atena e per Poseidone, mito volto a giustificare l'esclusione

[37] ARIST. *Const. Ath.* XVI, 7.

[38] Cfr. Degani, *La tragedia* cit., pp. 267 e 285-6, e letteratura ivi citata.

[39] Ivi, pp. 267-70 e letteratura citata.

[40] T.B.L. Webster, *Political Interpretations in Greek Literature*, Manchester, 1948, p. 37; Degani, op. cit., pp. 270-1, e letteratura citata.

[41] ARIST. *Const. Ath.* XVII, 4; cfr. XV, 3.

[42] Finley, l. cit.

[43] Kirk, *La natura* cit., p. 156.

[44] ARIST. *Const. Ath.* ap. HERACL. PONT. l. cit.

[45] Ivi ap. PLUT. *Thes.* 25.

delle donne dall'esercizio dei diritti politici [46], e alla stessa epoca va fatto risalire l'accrescimento di importanza di Aiace Telamonio, unico eroe non ateniese a cui Clistene concedesse di dare il suo nome a una delle dieci tribù, in omaggio alla vicinanza e all'alleanza tra Atene e Salamina [47]. Aiace e Teseo ebbero posti di rilievo nella tragedia; e vi si trovò a volte adombrata anche l'origine dell'ostracismo [48], altro elemento «clistenico» presente nel mito tragico. In Eschilo la traccia «clistenica» è data dall'ansia di pacificazione civile che pervade le *Eumenidi* [49], ansia che richiama vivamente il momento della fine della tirannide e dello sforzo di riorganizzazione della vita cittadina in istituzioni unitarie.

2. Fatte queste premesse, possiamo finalmente concedere a Eschilo le sue personali interpretazioni del mito, che non sono poche né marginali. Le guerre persiane, già dominanti in Frinico [50], balzano vive dai *Persiani* eschilei, dove l'omerica «invidia degli dèi» diventa la punizione per la superbia di Serse [51], e forse continuano a rimanere sullo sfondo nei *Sette a Tebe*, dove qualcuno ha voluto vedere Atene attaccata da Serse nella Tebe assediata da Polinice [52] e Aristide nel «giusto» Amfiarao [53]; ma non sono certo dimenticate al tempo dell'Orestea, che vede Agamennone riecheggiare Serse [54] e Atena glorificare la guerra esterna nei confronti di quella civile [55]. Temistocle, personaggio dominante nella

[46] VARR. ap. AUGUST. *Civ. D.* XVIII, 9. Cfr. Austin-Vidal Naquet, *Économies* cit., p. 210.

[47] HEROD. V, 66.

[48] Vernant, 'Ambigüité et renversement' cit.

[49] Cfr. Degani, op. cit., pp. 272-4, e letteratura ivi citata.

[50] Ivi, pp. 256-8 e letteratura citata.

[51] Di Benedetto, *L'ideologia* cit., pp. 13-4.

[52] Degani, op. cit., pp. 265-6 e letteratura ivi citata.

[53] PLUT. *Arist.* 3, sul quale cfr. la letteratura citata da Degani, op. cit., p. 264, n. 145.

[54] Di Benedetto, op. cit., pp. 156-65.

[55] AESCH. *Eum.* 864-5. Cfr. Degani, op. cit., p. 272; Di Benedetto, op. cit., p. 197. Per i possibili accenni alle vittorie di Maratona e Salamina presenti nella tragedia, cfr. Di Benedetto, p. 201.

giovinezza di Eschilo, è stato visto come fulcro sia dei *Persiani* [56] che dei *Sette* [57]: ma la sua presenza è stata avvertita anche nel *Telefo*, là dove all'eroe della tragedia viene attribuito quel «rapimento del figlio del re» che tutta la Grecia raccontava di Temistocle esule alla corte di Admeto re dei Molossi [58]. Abbastanza ovvio è il rapporto tra il rilievo dato nelle *Eumenidi* all'Areopago [59] e il ricordo della posizione di predominio assunta da questo collegio giudicante dopo Salamina [60]; mentre meno evidente è l'allusione alle spedizioni di Egitto e Calcidica nelle *Supplici* [61] e nelle *Eumenidi* [62]: ma il contributo di Eschilo alla deformazione della tradizione mitica è comunque innegabile.

La tragedia è dunque lo sforzo della cultura attica di non arrendersi di fronte all'incompatibilità tra i paradigmi individuali omerici e la paideia collettiva della grecità isonomica. Per quanto concerne gli dèi, il paradigma individuale ricade sui re di Persia, sui barbari ignari di democrazia, dal momento che *isòtheos* è in Eschilo Dario [63] e *isòtheos phòs* Serse [64]: il popolo ateniese può essere paragonato tutt'al più agli dèi nel loro complesso, come gli inviati ateniesi dicono in Tucidide [65] ai Melii, ma solo in quanto gli dèi, come negli *Uccelli* di Aristofane [66], sono ormai diventati anch'essi una comunità democratica. Quanto agli eroi, essi non sono più i protagonisti attivi, ma i protagonisti passivi, preoccupati come Agamennone della «voce del popolo» [67], processati dal po-

[56] Cfr. Degani, op. cit., pp. 259-64, e letteratura ivi citata.

[57] Ivi, pp. 264-7 e letteratura citata.

[58] Mazzarino, *Il pensiero* cit., p. 87.

[59] Sul quale si vedano: Webster, *Political Interpretations* cit., pp. 38-40; Di Benedetto, op. cit., pp. 222-9; Degani, op. cit., pp. 272-3 e letteratura citata alla n. 166.

[60] Arist. *Const. Ath.* XXIII, 1-2; XXV, 1; 3-4.

[61] Webster, op. cit., pp. 37-8.

[62] Degani, op. cit., p. 270.

[63] Aesch. *Pers.* 856. Cfr. Di Benedetto, op. cit., p. 12.

[64] Ivi, v. 80. Cfr. Di Benedetto, op. cit., p. 11.

[65] V, 105.

[66] Vv. 1570-1. Cfr. Cerri, *Il linguaggio* cit., p. 132.

[67] Ad Agamennone, che esita a calpestare i tessuti purpurei stesi a terra per il suo ritorno, ritenendo un tale onore degno soltanto di un dio, Clitenne-

polo stesso come Oreste [68]; e il vero protagonista attivo è la collettività, che ha effettuato all'interno del mito una rivoluzione paradigmatica paragonabile a quella operata dal popolo ateniese nella realtà storica, come Vernant e Vidal-Naquet hanno mirabilmente compreso:

> L'universo tragico si colloca tra due mondi, ed è questo doppio riferimento al mito, concepito ormai come appartenente a un tempo trascorso ma ancora presente nelle coscienze, e ai nuovi valori sviluppati con tanta rapidità dalla città di Pisistrato, di Clistene, di Temistocle, di Pericle, che costituisce una delle sue originalità e la molla stessa della sua azione. Nel conflitto tragico, l'eroe, il re, il tiranno, appaiono ancora ben inseriti nella tradizione eroica e mitica, ma la soluzione del dramma sfugge loro: essa non è mai data dall'eroe solitario, essa riflette sempre il trionfo dei valori collettivi imposti dalla nuova città democratica [69].

I paradigmi si incontrano: il circolo di Cimone.

1. Il discorso dei due critici francesi è pienamente valido, come interpretazione unitaria della tragedia dall'epoca pisistratea a quella periclea, nelle sue linee generali: ma i caratteri costanti (deformazione del mito epico per liberarlo dei tratti individualistici e adattarlo all'azione collettiva) non sono riscontrabili in tutte le fasi con lo stesso nitore. Non è un caso che, nel tracciare il quadro «attico» del paradigma mitico, io mi sia soffermato con particolare insistenza su Eschilo: è difatti proprio nel poeta eleusino che il modo «attico», e cioè la deformazione collettivistica di Omero, è più facilmente leggibile. Ma Eschilo non è la tragedia antica: ne è solo il culmine e il momento più tipico. La tragedia ab-

stra domanda se Priamo avrebbe avuto simili scrupoli, e il re le risponde dissociandosi da Priamo (vale a dire dall'epica omerica) e appellandosi alla «voce del popolo» (*phémē dēmóthrus*): cfr. AESCH. *Agam.* 935-9 e l'acuta analisi del passo svolta da Di Benedetto, op. cit., pp. 145 sgg.

[68] Havelock, *The Greek Concept of Justice* cit., pp. 277 sgg.

[69] J.P. Vernant-P. Vidal Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale, estetico e psicologico*, Einaudi, 1976, p. vii.

braccia più di un secolo, e i suoi esponenti rispecchiano molti atteggiamenti successivi dello spirito attico: Tespi e Cherilo si formano sotto la tirannide, Frinico nella nascente democrazia, Eschilo al tempo delle guerre persiane, Sofocle e Melanzio nel mondo di Cimone, Euripide nell'età di Pericle. Dal punto di vista dei paradigmi questi passaggi non possono essere irrilevanti: come possiamo desumere dal quadro che ho fin qui tratteggiato, il paradigma è unitario solo in età epica, poi ogni situazione locale si forgia il modello che le è funzionale, e l'Attica sfocia per l'appunto nel mito omerico adattato all'isonomia, ma la vicina regione istmico-peloponnesiaca eleva a paradigma una città realmente esistente come Sparta, e la periferia ellenica oscilla tra i due paradigmi mitici individuale-tirannico (l'eroe didascalico) e collettivo-isonomico (la natura modello della città). Le forme del mito tragico sono strettamente dipendenti dalla maggiore o minore presenza dei tre paradigmi stranieri sull'orizzonte del paradigma locale ateniese: tale presenza è condizionata dai rapporti tra Atene e le altre regioni del mondo greco, e questi a loro volta dalla politica interna ed estera della *polis* attica, dalla maggiore o minore apertura di Atene al Peloponneso, alla Ionia o all'occidente ellenico. Nella fase tirannica Atene raccolse sotto Ipparco i poeti funzionali a quel particolare regime: Anacreonte, Simonide, Onomacrito, Laso di Ermione; e i paradigmi eroici di origine epica si arricchirono attraverso l'incontro diretto coi paradigmi eroici di origine lirica, potenziandosi nel loro aspetto individualistico. Caduta la tirannide, i poeti legati ai committenti si spostarono verso la Tessaglia, la Sicilia e la Cirenaica; e più tardi lo scontro con la Persia chiuse definitivamente i rapporti col mondo greco orientale. Nel 479, come ricorda Erodoto [70], l'orizzonte degli Ateniesi arrivava a malapena a Delo, perché «al di là di quell'isola tutto era causa di timore per i Greci, che non avevano esperienza dei luoghi e se li immaginavano traboccanti di nemici», e non parliamo di Samo, che «appariva alla loro immaginazione lontana come le colonne di Eracle»: quanto agli scambi culturali, fonte prima delle influenze tra paradigmi, non possiamo biasimare Temistocle, come lo biasi-

[70] VIII, 132.

mavano gli intellettuali di un'età così ricca di ingegno come fu quella di Cimone, se «diceva di non essere adatto a cantare e a suonare il flauto, ma solo a rendere grande e potente una città» [71]. La tragedia eschilea è così tipicamente attica perché Eschilo, combattente delle guerre persiane, poeta nato e cresciuto nel mondo di Temistocle, e oltre a ciò poco socievole per temperamento [72], non entrò nel grande movimento di idee e di tecniche che legò strettamente Atene al resto dell'Ellade nelle età successive: attico quant'altri mai, egli si presentò come l'ultima figura emblematica dell'atticismo puro prima della grande immigrazione, offrendoci una composizione tragica relativamente tipica.

Diverso è il discorso per quanto concerne la generazione emersa dopo l'ostracismo di Temistocle, in un clima libero dagli incubi della minaccia orientale e dai sospetti verso il mondo ionico. Come sempre, i primi rapporti sono quelli commerciali, dei quali Giuseppe Nenci traccia questo rapido disegno:

> Per la prima volta nella storia Atene è in grado di impostare una politica di approvvigionamento granario non vincolata da scelte obbligate e può forse pensare ad approvvigionamenti da aree diverse e complementari. Accanto all'Eubea, Lemnos, Imbros, Skyros, tutte importanti per le importazioni granarie ateniesi, le guerre persiane riaprono agli Ateniesi la via al Mar Nero e ai suoi rifornimenti granari; la politica di Cimone verso Cipro, altro centro noto per la produzione granaria, può aver ubbidito alle stesse sollecitazioni. Ma, soprattutto, la tranquillità di cui Atene comincia a godere nell'Egeo permetterà agli Ateniesi di approvvigionarsi in Occidente, in Sicilia, nell'Adriatico. Ed è il commercio granario a rendere necessaria sia un'esportazione di valuta pregiata (argento) — di qui la necessità di sfruttare appieno le miniere del Laurion — sia di prodotti monopolizzati o di prodotti artigianali [73].

Dallo scambio materiale scaturisce, come sempre, lo scambio spirituale, che ci appare così vivo e potente nel momento in cui la

[71] PLUT. *Cim.* 9.

[72] F. Schachermeyr, *Geistesgeschichte des Perikleischen Zeit*, Stuttgart, 1971, p. 56.

[73] G. Nenci, 'Significato etico-politico ed economico-sociale delle guerre persiane', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., III, pp. 5-44, alle pp. 31-2.

grecità tira un profondo respiro di sollievo dopo l'allontanamento definitivo della minaccia persiana, e che Victor Ehrenberg vivacemente così tratteggia:

Fu la libertà che permise lo slancio gigantesco, il fiorire economico, la grandezza delle arti nei successivi cinquant'anni. Di nuovo vi furono numerosi centri di vita culturale, ma con grande decisione ogni cosa si riunì in Atene. Questa fu veramente la grande epoca di Atene. Capo di una lega egeica e quindi punto centrale della politica di un gran numero di stati greci; potenza che conservò libero il mare e con la flotta si appoggiava sui più bassi ceti dei cittadini; stato che, per quanto condotto dagli aristocratici Cimone e Pericle, pure aumentò la sovranità del popolo; centro economico in cui si riunivano i prodotti del mondo intero e i tributi degli alleati; città delle feste di Dioniso e, ugualmente, della tragedia e della commedia; città sacra ad Atena, la dea della saggezza e dell'attività; città di pure credenze religiose e, ciononostante, città dello spirito, dell'ironia, della crescente secolarizzazione della fede e del pensiero; città della nuova dottrina dei Sofisti che da ogni parte si riunivano ad Atene; città di Ictino, di Fidia, di Polignoto: HELLAS HELLADOS ATHENAI [74].

Gli aspetti contraddittori della fioritura culturale verificatasi ad Atene non sfuggono, evidentemente, al grande storico tedesco: ma si tratta di cogliere le ragioni e le sfumature della contraddizione, e di vedere le radici dei conflitti culturali nei conflitti sociali e politici. Un passo avanti in questo senso è riscontrabile nell'analisi di T.B.L. Webster, che presento nel suo momento più sintetico:

La società ateniese era competitiva. Una grande quantità di contratti, e probabilmente molti di più di quanti ne conosciamo, venivano assegnati mediante pubbliche competizioni. Il contratto di maggior valore per la ceramica fu quello che contemplava la fabbricazione di 1300 anfore pregiate per le gare panatenaiche, e fu assegnato per competizione. La produzione di statue era talvolta aperta a competizione; sappiamo, per esempio, che Peono vinse il contratto per gli *akroteria* di un frontone del tempio di Zeus a Olimpia, e questa procedura può essere

[74] V. Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci*, La Nuova Italia, 1967, pp. 349-50.

stata abituale per i pubblici edifici. Ditirambo, tragedia e commedia erano tutti prodotti competitivamente. Musica di diversi tipi veniva prodotta competitivamente alle Panatenee. La frase di Tucidide, che la sua storiografia non era «un pezzo da competizione», implica la possibilità che fosse competitiva anche la pubblica lettura dei testi di storia. Probabilmente c'erano varie gare nelle quali poteva essere recitata la prosa, fosse essa storia, o oratoria, o filosofia, o critica letteraria, tanto quanto la poesia. Senza dubbio una simile competitività diede luogo a tante ingiustizie e crepacuori quanti ne produce oggi. Un segno evidente di ciò è la costante professione di validità e di novità, accompagnata di solito dal disprezzo per i contemporanei e i predecessori, che osserviamo in artisti di tipo tanto diverso come il ceramista Eutimide, i pittori Apollodoro, Zeusi, Parrasio ed Eufranore, i poeti lirici Pindaro, Bacchilide e Timoteo, il poeta tragico Sofocle, il poeta comico Aristofane, il geografo Ecateo, gli storici Erodoto e Tucidide, il dottore che scrisse l'*Antica medicina*. Per quanto possiamo giudicare da ciò che sopravvive, non c'è segno che la competitività nell'Atene classica abbia reso scadente il lavoro; è piuttosto arguibile, invece, che possa aver lavorato a favore dell'intelligibilità: i giudici preferivano ciò che capivano. Ci possiamo poi domandare perché i creatori si trovassero a loro agio in questa società ateniese. La prima e parziale risposta è che esisteva una società interna di intellettuali che si raggruppavano attorno ai ricchi. Ciò aiuta a spiegare il fatto che abbiamo più volte ricordato, e cioè la compenetrazione tra arte, poesia, dramma, oratoria, filosofia, matematica, medicina, geografia e storia. [...] Sofocle, il pittore Polignoto, il filosofo-poeta Archelao e il poeta-drammaturgo-filosofo-cronista Ione di Chio si raggruppavano attorno a Cimone, e poco più tardi Sofocle è associato con lo storico Erodoto. Pericle è associato col filosofo Anassagora e con Damone, teorico di musica, metrica ed educazione. Euripide ospitò nella sua casa Protagora perché leggesse ad alta voce, e prestò a Socrate la sua copia dello scritto di Eraclito. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, ma ne abbiamo a sufficienza per rendere evidente il quadro di una società in cui i creatori si incontravano, e che impediva loro di diventare superspecializzati nel senso moderno, spingendoli invece a tenersi al corrente ciascuno del pensiero dell'altro [75].

2. La struttura della competizione, così tipica della cultura attica, veniva dunque inasprita dalla rivalità tra circoli culturali,

[75] T.B.L. Webster, *Athenian Culture and Society*, London, 1973, pp. 261-2.

più o meno come ai nostri giorni; e la centralità degli uomini politici dominanti all'interno dei circoli culturali spiega piuttosto bene come la competizione e la rivalità si colorissero di conflitti ideologici, dato che alla radice dei conflitti ideologici c'erano pur sempre i conflitti politico-sociali. Già il primo circolo culturale, quello di Cimone, rappresentava assai bene questo parallelismo tra politica e cultura: Cimone fu l'uomo che con le sue imprese militari ristabilì i contatti tra Atene e le isole, prima tanto «lontane» e tanto temute; ma fu anche l'uomo che raccolse attorno a sé, con i più vivaci ingegni locali, i primi intellettuali venuti da quelle isole. Il suo circolo sfatò una volta per tutte una vecchia leggenda: che solo le corti tiranniche, come quella passata di Ipparco ad Atene o quella presente di Ierone a Siracusa, avessero il dono di riunire insieme artisti e poeti provenienti dai quattro angoli dell'Ellade. La magnificenza mecenatesca e lo spirito tollerante del figlio di Milziade, uniti al richiamo potente della tragedia eschilea, che a Siracusa aveva saputo competere da pari a pari con la grande lirica corale, fecero il miracolo di ricreare in regime isonomico, e anzi in regime di democrazia, quella coesione e competizione fra intellettuali di diversa origine che fino a quel momento era stata il vanto dei tiranni. Scrive Russell Meiggs:

> Prima del 470 Atene aveva poco da competere con la magnificenza di Siracusa: ma i successi contro la Persia e la Lega Delia sotto la guida ateniese, culminati nella grande vittoria dell'Eurimedonte, insieme con la crescente maturità della tragedia ateniese, aumentarono considerevolmente il suo prestigio. Cimone fu il generale eminente di questa generazione e, sostenuto da solide alleanze familiari, sembra avere esteso il suo patronato ad alcuni forestieri di notevole valore [76].

Non che nello splendido decennio di Cimone (471-461) Atene avesse un gran bisogno di apporti culturali esterni: basti pensare che in quegli anni Eschilo mandava in scena la trilogia tebana; che nell'Acropoli lavorava già una pleiade di scultori di primissimo piano, da Crizio e Nesiote al beota naturalizzato Càlami, da

[76] R. Meiggs, *The Athenian Empire*, Oxford, 1972, p. 275.

Egìa, maestro di Fidia, al sommo Mirone [77]; che dopo la vittoria dell'Eurimedonte la pittura vascolare conobbe il nuovo motivo dell'ornamento di poppa delle triremi [78] e l'architettura la ricostruzione delle mura meridionali dell'Acropoli [79]. Agli scultori Cimone preferiva il pittore Micone, che decorò il suo Theséion [80], e ad Eschilo il giovane e ancor poco noto Sofocle, come attesta l'episodio, verificatosi nel 468, che Plutarco così riferisce nel *Cimone*:

Di lui si ricorda anche il verdetto che emise in occasione di una gara tragica, e che divenne famoso. Concorreva a quella gara il giovanissimo Sofocle, che si presentava per la prima volta con un'opera propria. Dato che gli spettatori si dividevano in due gruppi di parere opposto, l'arconte Apsefione, che avrebbe dovuto estrarre a sorte i nomi dei giudici di gara, aspettò invece che Cimone e gli altri strateghi facessero il loro ingresso in teatro per offrire al dio le libagioni di rito, e non li lasciò più uscire, costringendoli a giurare e ad assistere allo spettacolo in qualità di giudici: erano dieci, e quindi rappresentavano tutte le tribù. La gara, anche in considerazione della dignità dei giudici, fu disputata con insolito accanimento, e il vincitore fu Sofocle: quanto a Eschilo, si dice che ne rimanesse così umiliato e offeso da abbandonare Atene poco tempo dopo per recarsi in Sicilia, dove morì pieno di rancore e dove è sepolto presso Gela [81].

Accanto a Sofocle nei banchetti di Cimone troviamo altri due poeti, Melanzio e Archelao, dei quali Plutarco ricorda le elegie in

[77] G. De Sanctis, *Pericle*, Principato, 1944, p. 203; G. Lippold, *Die griechische Plastik*, München, 1950, pp. 106 sgg.; 110 sgg.; 136 sgg.; L. Beschi, 'L'Atene periclea', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., IV, 1979, pp. 557-630, alla p. 561.

[78] U. Hausmann, 'Akropolisscherben und Eurymedonkampfe', in AA.VV., *Charites. Studien zur Altertumswissenschaft E. Langlotz gewidmet*, Bonn, 1957, pp. 144-51.

[79] Plut. *Cim.* 13. Cfr. Beschi, op. cit., p. 565, e la letteratura da lui citata a n. 215.

[80] Beschi, op. cit., pp. 560-1; P. Moreno, 'La conquista della spazialità pittorica', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., IV, pp. 631-76, alle pp. 643-4.

[81] Plut. *Cim.* 8. Cfr. Webster, *Athenian Culture* cit., pp. 167 e 188; Degani, 'La tragedia' cit., p. 259 e letteratura citata a n. 126.

onore dell'anfitrione, burlesca quella del primo, che bonariamente prendeva in giro le debolezze di Cimone verso il bel sesso, consolatoria invece quella del secondo, in occasione della morte della moglie Isodice [82]; ed è ancora Plutarco a ricordarci come un personaggio di Cratino esprimesse molti anni dopo la sua struggente nostalgia per i banchetti di Cimone, «l'uomo divino, l'ospite generoso, il migliore di tutti i Greci in tutte le cose» [83], il che ci induce a credere che anche l'adolescente Cratino avesse passato qualche ora felice in mezzo agli amici di Cimone, poco prima del suo ostracismo. Ma, come si è accennato, agli amici ateniesi si aggiunsero presto quelli stranieri, venuti dalle isole dell'Egeo: a Micone si affiancò Polignoto, già noto nella sua Taso [84], che collaborò col collega ateniese non solo nel già citato *hēròon* per Teseo [85], ma anche e soprattutto nella decorazione della Stoa Pecile [86], dove dipinse gratuitamente il corteo delle donne troiane, e nei tratti di una di esse, Laodice figlia di Priamo, raffigurò Elpinice, la sorella di Cimone, della quale era l'amante [87]; a Sofocle, a Melanzio, ad Archelao, vennero ad aggiungersi prima Stesìmbroto, egli pure di Taso, che ci ha lasciato un vivido ritratto di Cimone in un'opera *Su Temistocle, Tucidide e Pericle* dove maltrattava tutti gli statisti ateniesi del V secolo tranne lui [88], poi Ione di Chio, che conobbe Cimone a casa di Laomedonte in occasione di un viaggio ad Atene fatto in tenerissima età e rimase incantato dalla soavità del suo canto [89], dalla perfezione delle sue

[82] Plut. *Cim.* 4. Cfr. Webster, op. cit., p. 166.

[83] Plut. *Cim.* 10 (= Cratin. *Archiloch.* fr. 1 K.). Cfr. M.G. Bonanno, 'La commedia', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., III, pp. 311-50, alla p. 322.

[84] Meiggs, *The Athenian Empire* cit., p. 277.

[85] Beschi, op. cit., p. 460.

[86] Il portico di Pisianatte fu chiamato «Stoa Pecile» («portico dipinto») dopo che Micone, e soprattutto Polignoto, vi dipinsero le loro raffigurazioni mitiche (Plut. *Cim.* 4; cfr. De Sanctis, l. cit.; Meiggs, op. cit., p. 277; Beschi, op. cit., p. 561; Moreno, op. cit., p. 650).

[87] Plut. l. cit. Cfr. Meiggs, op. cit., p. 275; Moreno, op. cit., p. 651.

[88] Le notizie di Stesimbroto su Cimone sono in Plut. *Cim.* 4 e 16. Cfr. A. Lesky, *Storia della letteratura greca*, II, *Dai sofisti all'età di Alessandro*, il Saggiatore, 1962, p. 584.

[89] Plut. *Cim.* 9. Cfr. Meiggs, l. cit.

forme [90], dalla signorile affabilità dei suoi modi in società [91]. Il gruppo dovette essere compatto e affiatato, se è vero che i suoi componenti non manifestarono la loro simpatia al solo Cimone, ma se la scambiarono reciprocamente senza riguardi e senza invidie: Melanzio dedicò i suoi versi a Polignoto [92], Sofocle scrisse un'elegia per Archelao [93]; Ione lodò in prosa i tratti aristocratici di Sofocle e Polignoto ne dipinse il viso, probabilmente nella figura di Tamira [94]. Il circolo di Cimone fu veramente il regno dell'amicizia e del disinteresse; così come fu, per la prima volta nella storia di Atene, il regno della tolleranza [95].

3. Esso fu però anche il regno del mito, e del mito eroico, data la vocazione artistica e non scientifica di tutti i suoi membri [96]: fu il momento dell'«arte sacra», nella quale tragedia e arti figurative, che avevano tutte il mito epico alla loro radice, confluirono e si fusero [97], al punto che i dipinti di Polignoto stimolarono la musa di Melanzio e le tragedie sofoclee dedicate al mito degli Argonauti influenzarono forse le pitture di Micone sullo stesso soggetto [98]. Dominanti furono nel gruppo i miti relativi agli eroi ateniesi, cui Cimone teneva in modo particolare: egli stesso riportò in patria «le ossa di Teseo» ritrovate a Sciro quando fu da lui conquistata e colonizzata [99]; e una delle tre erme che egli eresse in uno dei portici dell'agorà recava un epigramma nel quale un anonimo poeta paragonava i soldati che sotto la guida di

[90] Plut. *Cim.* 5.
[91] Plut. *Per.* 5. Cfr. Webster, op. cit., pp. 166-7.
[92] Plut. *Cim.* 4. Cfr. Webster, op. cit., p. 166.
[93] Hephaest. *Ench.* I, 5. Cfr. Schachermeyr, l. cit.; Webster, op. cit., p. 167.
[94] Webster, op. cit., p. 188.
[95] F. Schachermeyr, *Perikles*, Stuttgart, 1969, pp. 86-7.
[96] Ivi, p. 82.
[97] Si veda in proposito B. Schweitzer, 'Religiöse Kunst im Zeitalter der Tragödie. Ein Versuch ihrer Grundlegung', *Die Antike*, 1929, pp. 242-86 (trad. in *Storia e civiltà dei Greci* cit., IV, pp. 462-92).
[98] Th.D. Howe, 'Sophocles, Mikon and the Argonauts', *American Journal of Archaeology*, 1957, pp. 341-50.
[99] Plut. *Cim.* 8.

Cimone avevano conquistato Eione ai guerrieri ateniesi che sotto Menesteo avevano partecipato alla guerra di Troia [100]. Da questo punto di vista (rielaborazione attica dei miti epici cui si aggiunge la tradizione lirico-tirannica orientale) il circolo di Cimone rappresenta, come ho detto, la reviviscenza in regime democratico del circolo di Ipparco.

Ma Cimone portava nel clan un elemento che mancava ai Pisistratidi: gli stretti rapporti col mondo dorico, e principalmente col mondo dorico di Sparta. La presenza ammirata dell'adolescente Cratino ai memorabili banchetti cimoniani, e più ancora il costante atteggiamento anti-pericleo e anti-popolare della commedia antica, ci lasciano intendere che nel circolo di Cimone debba essere cercata la culla della commedia attica, e cioè il trapasso dalla farsa dorica, che suscitando l'indignazione di Aristotele [101] si proclamava madre della commedia [102], alla fioritura ateniese di questo genere drammatico; e non va dimenticata la presenza di un dorico italiota, l'indovino Astifilo di Posidonia, accanto a Cimone nel momento del suo declino [103]. Ateniese solo a metà, essendo figlio di una Trace [104], Cimone, a detta del suo amico Stesìmbroto, aveva un'anima più peloponnesiaca che attica [105], al punto che i due gemelli che ebbe da una donna arcade si chiamavano l'uno Eleo, l'altro Lacedemonio [106]. Ad Atene era considerato il filospartano per eccellenza [107], e come tale fu ostracizzato [108]: per

[100] Plut. *Cim.* 7.

[101] *Poet.* 1448 a 30 sgg.

[102] Per il problema dell'influsso dorico sulla commedia attica rinvio ad A. Lesky (*Storia* cit., I, *Dagli inizi ad Erodoto*, pp. 312 sgg.), a G. Serrao ('Struttura, origini, organizzazione del dramma attico', anonimo in *Storia e civiltà dei Greci* cit., III, p. 453-7, alle pp. 456-7) e alla letteratura da essi citata. Per il carattere retrivo di questo genere letterario, cfr. Bonanno, 'La commedia' cit., pp. 311-5.

[103] Plut. *Cim.* 18.

[104] Ivi, 4.

[105] Ivi.

[106] Ivi, 16.

[107] Plut. *Per.* 10.

[108] Ivi, 9.

giustificare questo suo grande amore, trasmesso anche ai figli [109] e affettuosamente ricambiato dagli Spartani [110], egli usava, come con molta precisione ci riferisce il fedele Ione, le metafore delle due gambe di un unico corpo, o dei due cavalli aggiogati a un unico carro [111], che avrebbero dovuto esprimere il concetto di una Grecia unita contro il barbaro e bisognosa in egual misura delle navi ateniesi e degli opliti spartani; ma Aristofane e Crizia, due scrittori assai poco sospetti di simpatia per Pericle e per la fazione democratica, concordemente ce lo presentano assai più preoccupato per la sorte di Sparta che per quella di Atene [112], e la stessa chiara impressione è ricavabile da tutta la sua linea politica. Diremo allora che Cimone aveva sovrapposto ai paradigmi mitici dei Pisistratidi il paradigma concreto della grecità peninsulare, del quale ci siamo occupati nel quarto capitolo di questo libro: il modello della falange oplitica, della «società di eguali», dell'oligarchia chiusa, del *nòmos basiléus*; in una parola, di Sparta. La sintesi dei due paradigmi ci viene offerta visivamente dalle figure dei Diòscuri: in omaggio a Sparta Polignoto e Micone le introdussero nella decorazione dell'Anàkeion, arcaico santuario sulle pendici nord-occidentali dell'Acropoli che Cimone rivalorizzò nell'ambito della sua politica filolacedemone [113].

Fino ad 461 manca dunque ad Atene uno solo dei quattro paradigmi che abbiamo fin qui esaminati, e proprio il più importante agli effetti della nostra ricerca: il paradigma scientifico, la natura mitizzata proposta alla città come esempio da imitare. Gli apporti delle città che abbiamo visto ispirare i grandi paradigmi fisici erano stati fino a quel momento troppo scarsi perché Atene potesse sentire nella scienza straniera il modello politico. Al tempo della tirannide Crotone le aveva inviato Democede, che per un anno, chiamato da Pisistrato, aveva insegnato medicina ad Atene,

[109] Ivi, 29.

[110] Ivi, 10.

[111] PLUT. *Cim.* 16. Cfr. G. Nenci, 'Formazione e carattere dell'impero ateniese', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., III, pp. 46-92, alla p. 76.

[112] PLUT. l. cit.

[113] PAUS. I, 18,1. Sul problema dell'attribuzione dei Diòscuri si vedano Moreno, 'La conquista' cit., p. 644, e la letteratura da lui citata a n. 428.

ricavandone uno stipendio di cento mine [114]: ma a quel tempo la politica crotoniate non aveva ancora conosciuto Cilone e Clinia, cosicché la medicina crotoniate non aveva avuto modo di trarre dal corpo umano i paradigmi politici di Alcmeone. Durante le guerre persiane giunse ad Atene l'eco dell'attività politica di Eraclìto [115], che forse il vagabondo Simonide aveva conosciuto di persona passando per Efeso dopo Lade: in questo caso l'esito fu inverso a quello di Democede, perché da Crotone era venuta scienza e non politica, mentre da Efeso venne politica e non scienza; ma di nuovo mancò la trasmissione dei paradigmi isonomici, e di Eraclìto l'encomio simonideo per i caduti delle Termopili riecheggiò soltanto il concetto di «gloria semprescorrente» (*kléos aénaon*) [116]. Dopo Salamina, infine, Mileto mandò ad Atene il suo migliore architetto, Ippodamo, che su incarico di Temistocle cinse di mura il Pireo [117]: ma anche Ippodamo, come Democede, portò perizia tecnica e non paradigmi mitici. Il grande incontro con la grecità asiatica e con la grecità occidentale avverrà più tardi, quando Cimone avrà portato fuori da Atene il suo appassionato amore per Teseo, per Menesteo e per l'oligarchia spartana.

I paradigmi si annullano: il circolo di Pericle.

1. Il paradigma lacedemone non portò sempre fortuna a Cimone: nel 461 Pericle ed Efialte riuscirono a farlo ostracizzare come «filospartano e antidemocratico», e a nulla gli valse il prestigio delle passate vittorie [118]. Dopo l'assassinio di Efialte, Pericle rimase l'unico *leader* del partito popolare, e da allora per quasi «quarant'anni» [119] (in realtà per trentadue) dominò la politica a-

[114] HEROD. III, 131.
[115] DEMETR. MAGNES. ap. DIOG. L. IX, 15.
[116] SIMONID. fr. 5,9 D.
[117] ARIST. *Pol.* 1267 b 22 sgg.; Schol. ARISTOPH. *Eq.* 327; *Anecd. gr.* ed. Bekker *Lex.* V, 266, 28; HARPOCR. s.v. *Hippodàmeia*; HESYCH. s.v. *Hippodàmu némēsis*.
[118] PLUT. *Per.* 7; 9.
[119] Ivi, 16.

teniese, fino alla sua morte. L'età di Pericle superò in splendore quella di Cimone, e le «arti sacre» (tragedia, pittura, scultura) proseguirono nel loro slancio, facendo di Atene lo splendore della Grecia: ma si accentuò uno degli aspetti apparsi con Cimone, la presenza di stranieri in città, dato che, come Tucidide fa dire a Pericle stesso, «la città era di tutti e nessuno veniva escluso da essa perché forestiero» [120]; e l'afflusso di forestieri portò come conseguenza la fioritura delle scienze accanto alle arti.

Ecco come Fritz Schachermeyr vede l'età di Pericle:

È fuori di dubbio che già verso il 462 si manifestasse la tendenza a trasportare ad Atene l'*élite* spirituale dell'Ellade, e lo documenta il concetto che Tucidide ci trasmetteva come pericleo: che Atene era diventata la scuola dell'Ellade. Rispetto all'era di Cimone si manifestavano ora alcune differenze. Chiaramente sensibile era l'immigrazione di forze dottrinali. Già nel periodo precedente aveva insegnato musica ad Atene Pitoclide, il flautista proveniente da Ceo: Pericle era stato suo scolaro. Ora però venne fuori moda l'insegnamento fatto da parenti e amici, perché i padri, presi nell'ingranaggio dell'attività cittadina, avevano sempre meno tempo per i loro figli, e in tal modo l'educazione divenne, a vista d'occhio, sempre più specializzata e complessa. È qui che si inserivano insegnanti di professione dall'aria importante e molto reclamizzati. Così più o meno vennero ad Atene da Taso Agnone e Stesimbroto e vi insegnarono rapsodica, che consiste nella recitazione e composizione di poesie. Ancora più significativo era il fatto che ora si trasferisse ad Atene anche Anassagora di Clazomene, confidando nell'amichevole ospitalità di Pericle. Una svolta decisiva fu però portata dalla comparsa di sofisti e retori. Dapprima venne Protagora, che già negli anni quaranta deve essersi trattenuto lunghi anni ad Atene. Seguirono il suo esempio, negli anni trenta, altri sofisti e maestri del parlare. Chiunque avesse qualcosa da offrire come artista, e volesse in qualche modo farsi valere, andò ad Atene e vi rimase stabilmente, o almeno per qualche tempo. Questo vale per il pittore di scenari Agatarco di Samo, che forse prestò la sua opera solo nel teatro ateniese di Dioniso. Un po' diversamente stettero le cose per alcuni poeti ditirambici venuti da fuori o per gli autori di tragedie come Ione di Chio, Acheo di Eubea o Neofrone di Sicione. Essi non avevano bisogno di trattenersi stabilmente ad Atene, ma venivano soltanto nei momenti in cui preparavano le loro opere

[120] THUC. II, 39,1.

e poi le rappresentavano. Dopo i festival molti ritornavano in patria, come il già menzionato Ione, che al suo paese era un appassionato patriota. Invece i musici restavano spesso ad Atene, specialmente se volevano esercitarvi l'insegnamento: è questo il caso di Frini di Mitilene, che vinse ad Atene nel 446 e proprio là divenne il maestro del milesio Timoteo. Timoteo stesso diventò di casa: si affermò, dopo qualche insuccesso iniziale, come compositore di oratorii in uno stile nuovo ed esercitò la sua influenza su Euripide. Forse visse ad Atene, prima di andare in Macedonia, anche il poeta ditirambico Melanippide di Melo. Soprattutto, accadde non di rado che giovani artisti di talento, come il flautista Ortagora di Tebe e il pittore Zeusippo di Eraclea, semplicemente venissero ad Atene per imparare, insegnare e ingegnarsi di fare carriera. A dire il vero, la democrazia radicale non concedeva la cittadinanza attica a nessun artista straniero, ma essi potevano comunque ottenere, sotto egida attica, la cittadinanza di Turii, della quale più tardi si servì Erodoto. Quanto più spesso e volentieri nell'età di Pericle si radunarono ad Atene sempre nuovi maestri stranieri, tanto più il rapporto fra maestri stranieri e maestri locali si spostò in favore della forza attica. Nella poesia tragica Atene, con Sofocle ed Euripide, rimase ampiamente al di sopra di ciò che uno Ione o un Acheo erano capaci di offrire. Nel campo dell'arte plastica c'erano state in epoche precedenti nell'Acropoli statue votive scolpite da maestri non attici; e ancora Callia, dopo la conclusione del patto con la Persia, vi collocò un'Afrodite fatta dalla mano maestra di Calami. Ma nell'età di un Mirone e di un Fidia gli scultori stranieri si ritirarono sempre più sullo sfondo. Solo Cresila di Cidonia cretese, che si guadagnò anche il favore di Pericle, poteva mantenersi ad Atene come maestro indipendente. In cambio ci furono, tra gli allievi e collaboratori di Fidia, molti non ateniesi, come Agoracrito e Colote, venuti da Paro, l'isola del marmo. Tra gli architetti operanti ad Atene, Ippodamo era originario di Mileto, e anche Ictino doveva essere venuto da fuori. Dell'ingegnere Artemone di Clazomene, che costruiva le macchine di assedio per Pericle, si è già parlato. Nella filosofia e nelle scienze, naturalmente, all'inizio dominarono gli stranieri: tuttavia attorno ad Anassagora e al suo discepolo Diogene, straniero venuto da Apollonia come Metrodoro da Lampsaco, si mosse l'ateniese Archelao, e attorno a Protagora di Abdera e a Prodico di Ceo anche l'ateniese Antifonte. Ateniese di nascita fu inoltre Metone, il famoso riformatore del calendario greco. Nell'«arte sacra», invece, i medici attici non riuscirono a far concorrenza ai colleghi di Cos, Cnido e Crotone, e non ci furono ancora storici ateniesi: che cosa fosse la storiografia e che cosa po-

tesse significare, qui lo si venne a sapere per la prima volta da Erodoto di Alicarnasso. [...]. Da tutto ciò ci risulta chiaro che l'Atene radicale con la sua politica culturale proseguì non il corso intollerante di Efialte, ma piuttosto la tollerante via di Cimone. Si rivela così già a questo punto una doppia direttiva della politica periclea: nella sfera del governo essa si mantenne ferma sul programma messo in bilancio da Efialte, ma in quella della cultura cercò di sollevarsi al di sopra di esso, in una sfera di più libera spiritualità, riconoscendo realisticamente che il patriottismo particolaristico era diventato un po' troppo stretto [121].

L'età di Pericle, dunque, differì dall'età di Cimone nel clima politico, ma non in quello culturale, che fu pur sempre caratterizzato dalla collaborazione e dalla competizione tra Ateniesi e meteci, i primi preminenti nel teatro e nelle belle arti, i secondi nelle scienze. Diverso è il discorso se dall'*età* di Pericle passiamo al *circolo* di Pericle [122], che di quell'età fu l'anima e il fulcro: perché allora, se prescindiamo da Pericle stesso e dai suoi due più stretti

[121] Schachermeyr, *Perikles* cit., pp. 84-7. Sull'Atene di Pericle si vedano, oltre ai due volumi di Schachermeyr (*Perikles* e *Geistesgeschichte* citt.): De Sanctis, *Pericle* cit.; P. Cloché, *La démocratie athénienne,* Paris, 1951; T. Tarkiainen, *Demokratia. Antikiin Atenaan Kansavalta*, Helsinki, 1959 (cito dalla trad. tedesca, *Die Athenische Demokratie*, Zürich-Stuttgart, 1966); W.R. Connor, *The New Politicians of Fifth Century in Athens*, Princeton New Jersey, 1971; C.M. Bowra, *Periclean Athens*, London, 1971; Webster, *Athenian Culture* cit.; e soprattutto AA.VV., *La Grecia nell'età di Pericle*, costituente i voll. III-IV di *Storia e civiltà dei Greci* cit.

[122] Per i diversi modi di ricostruire la composizione e i limiti del circolo di Pericle si vedano: G. De Sanctis, *Atthìs. Storia della repubblica ateniese dalle origini all'età di Pericle*, Bocca, 1912, pp. 477-80; *Storia dei Greci dalle origini alla fine del secolo V*, La Nuova Italia, 1961⁶, II, pp. 137 e 242; *Pericle* cit., pp. 171-2; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, pp. 476-81; Cloché, *La démocratie* cit., p. 105; H. Berve, *Storia greca*, Laterza, 1959, pp. 388-9; Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954, p. 136; F. Romano, *Anassagora*, Cedam, 1965, p. 21; Schachermeyr, *Perikles* cit., pp. 85-6; *Geistesgeschichte* cit. pp. 24-7; Cl. Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes des origines à la conquête macédonienne*, Paris, 1971, pp. 53-4; Meiggs, *The Athenian Empire* cit., pp. 282 sgg.; M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Sansoni, 1974, pp. 265 sgg.; L. Canfora, 'Dalla logografia ionica alla storiografia attica', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., III, pp. 351-419, alle pp. 359-61.

collaboratori, lo scultore Fidia e l'indovino Lampone, non troviamo che stranieri. In primo piano vanno messi quei sapienti che la tradizione ci indica come i maestri di Pericle, e cioè Pitoclide di Ceo e Damone per la musica [123], Anassagora di Clazomene per le scienze naturali [124], Zenone di Vele per la dialettica [125]; ma anche quelli che con lui discussero e comunicarono, come la sua donna Aspasia di Mileto [126] e il suo grande amico Protagora di Abdera [127]. In quest'ultimo gruppo va collocato anche Melisso di Samo, in base alla notizia di non facile interpretazione che troviamo in Plutarco [128], secondo il quale «Stesìmbroto scrisse che Temistocle fu allievo di Anassagora e frequentò il fisico Melisso, e in tal modo commise un errore di cronologia, perché fu Pericle, molto più giovane di Temistocle, l'avversario che Melisso affrontò come stratego all'assedio di Samo, e fu sempre Pericle ad avere familiarità con Anassagora»: da un lato dobbiamo dar ragione a Plutarco per quanto concerne l'anacronismo contenuto nella notizia, che a mala pena potrebbe adattarsi ad Anassagora accettando la cronologia che fa venire ad Atene il Clazomenio nel 480, ma non è in alcun modo riferibile a Melisso, che non può essersi occupato di scienza ancor prima che Parmenide scrivesse il suo poema; dall'altro ci è impossibile concedere allo storico che Stesìmbroto, vissuto ad Atene in stretto contatto con Cimone e con Pericle, potesse essere l'autore di uno svarione così marchiano; e non ci resta altra via di uscita che pensare ad un errore materiale presente nella copia dello scritto *Su Temistocle, Tucidide e Pericle* giunta nelle mani di Plutarco, per il quale al nome di Pericle (che

[123] Plat. *Alcib. I* 118 C; Isocr. 15,235; Arist. fr. 401 Rose; Plut. *Per.* 4.

[124] Plat. l. cit.; *Phaedr.* 270 A; Isocr. l. cit.; Hermipp. fr. 31 Müller; Cic. *De orat.* III, 34,138; Diodor. XII, 39,2; Plut. l. cit.; Sotion. ap. Diog. L. II, 12; Olympiod. *Meteor.* p. 17,19.

[125] Plut. l. cit.

[126] Plut. *Per.* 24. Si vedano in proposito: De Sanctis, *Pericle* cit., pp. 188-92; M. Montuori, 'Di Aspasia milesia', *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'università di Napoli*, 1977-8, pp. 63-85.

[127] Stesimbrot. fr. 11 Müller; [Plut.] *Cons. ad Apoll.* 33, 118 E.

[128] *Themist.* 2. Cfr. Pavan, *Il momento del «classico»* cit., pp. 184-5.

Stesìmbroto aveva detto discepolo di Anassagora e in amicizia con Melisso) era stato sostituito quello di Temistocle. Infine vanno aggiunti i meteci che parteciparono, in posizione subordinata rispetto all'ecista Lampone e al legislatore Protagora, alla fondazione di Turii voluta da Pericle [129]; e cioè Erodoto di Alicarnasso [130], Ippodamo di Mileto [131] ed Empedocle di Agrigento [132]. Questi personaggi costituirono il circolo, per così dire, «esoterico», in quanto poterono godere direttamente dei favori e della compagnia dell'Olimpio.

[129] Sul significato della fondazione di Turii nell'ambito della politica periclea si veda V. Ehrenberg, 'The Foundation of Thurii', *American Journal of Philology*, 1948, pp. 49-70. Cfr. anche: E. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia*, II, Dante Alighieri, 1927, pp. 345-59; E. Pais, *Storia dell'Italia antica e della Sicilia per l'età anteriore al dominio romano*, I, UTET, 1933, pp. 393-7; De Sanctis, *Pericle* cit., pp. 169-72; K. Freeman, *Greek City States*, London, 1950, pp. 21-31; Berve, *Storia greca* cit., pp. 369-70; F. Sartori, *Problemi di storia costituzionale italiota*, Milano, 1953, pp. 110-3; 'L'evoluzione delle città coloniali d'Occidente', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., III, pp. 119-59, alle pp. 151-4; J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité*, Paris, 1957, pp. 150 e 273; P.E. Arias, 'Rapporti e contrasti dalla fine del VI a.C. al dominio romano', in AA.VV., *Metropoli e colonie di Magna Grecia*, Taranto, 1963, pp. 231-57, alle pp. 234-41; Schachermeyr, *Perikles* cit., pp. 136-41; Pavan, *Il momento del «classico»* cit., p. 138; Ferguson, *Utopias of the Classical World* cit., pp. 48-50; G. Pugliese Carratelli, *Scritti sul mondo antico*, Napoli, 1976, pp. 377-91; M. Vegetti, 'Il dominio e la legge', in AA.VV., *L'ideologia della città*, Liguori, 1977, pp. 29-56, alla p. 51; Nenci, 'Formazione e carattere' cit., pp. 80-1.

[130] Sui rapporti di Erodoto con Atene, Turii e Pericle si vedano: Berve, op. cit., pp. 354-5; H. Strasburger, 'Herodot und das perikleische Athen', *Historia*, 1955, pp. 1-25; Lesky, *Storia* cit., I, pp. 397-9; Mazzarino, *Il pensiero storico classico* cit., I, pp. 183-5 e 583, n. 174; Schachermeyr, *Geistesgeschichte* cit., pp. 76-80; Meiggs, *The Athenian Empire* cit., pp. 279-80; Pavan, op. cit., pp. 93-4 e letteratura ivi citata; Canfora, 'Dalla logografia ionica' cit., pp. 358-63.

[131] Per Ippodamo a Turii si veda Hesych. l. cit. e Schol. Aristoph. *Eq.* 327. Cfr. De Sanctis, *Pericle* cit., pp. 187-8.

[132] Per Empedocle a Turii, Glauc. fr. 6 Müller. Cfr. J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigent*, Paris, 1953, p. 32; G. Nélod, *Empédocle d'Agrigent*, Bruxelles, 1959, p. 32; C. Gallavotti, *Empedocle, poema fisico e lustrale*, Mondadori, 1975, p. xviii. La cultura antica annesse una tale importanza al contributo

Attorno al circolo propriamente detto si mossero comunque altre cerchie scientifiche legate in qualche modo, se non a Pericle in persona, agli scienziati suoi amici: ricordiamo soprattutto quella dei matematici e astronomi, che attorno all'ateniese Metone riuniva i meteci Faino [133], Enopide [134] e Ippocrate [135], gli ultimi due originari di Chio; e quella dei medici viaggianti, o «iatrosofisti» [136], che aveva il suo più illustre esponente in Empedocle [137] e i suoi nomi più notevoli in Acrone, concittadino e collaboratore di Empedocle nella stessa Atene [138], in Ippone di Reggio [139] e in Diogene di Apollonia [140]. Con i medici dovette essere legato Democrito, che soggiornò ad Atene, come egli stesso ci racconta, quando ancora era poco conosciuto [141], e che nella sua stessa città venne valutato secondo i suoi meriti solo quando ve lo accom-

di Erodoto, di Protagora e di Empedocle alla fondazione di Turii, che Apollodoro fece coincidere con tale fondazione l'*akmé* di tutti e tre.

[133] [THEOPHR.] *De sign.* 4.

[134] DEMOCRIT. ap. DIOG. L. IX, 41.

[135] PHILOP. *Phys.* 31,3. Cfr. Webster, *Athenian Culture* cit., p. 245.

[136] Sui iatrosofisti e sui loro soggiorni ad Atene si vedano: Jaeger, *Paideia* cit., III, pp. 22-3; 33, n. 46; A.-J. Festugière, *Hippocrate, L'ancienne médecine*, Paris, 1948, p. x; Bowra, *Periclean Athens* cit., pp. 208-11. Sui rapporti tra i medici e i membri del circolo di Pericle: Jaeger, op. cit., p. 12; *A' la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, Paris, 1966, pp. 168-9; F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel, 1945, pp. 206-8; M. Vegetti, 'Il «De locis in homine» tra Anassagora e Ippocrate', *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, Cl. Lettere, 1965, pp. 193-213; E.D. Phillips, *Greek Medicine*, London, 1973, pp. 23-4; Webster, op. cit., p. 226; G. Cambiano, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher, 1976, p. 15.

[137] Si veda quanto Empedocle dice di sé nel fr. 112, e Gallavotti, *Empedocle* cit., pp. xix-xxi, che dimostra come tale frammento sia l'esordio di un'epistola iatrosofistica in versi.

[138] *Sud.* s.v. *Ákrōn*, e cfr. PLUT. *De Is. et Os.* 79, 383 D.

[139] Jaeger, *Paideia* cit., p. 12; B.L. Gordon, *Medicine throught Antiquity* Philadelphia, 1949, p. 493.

[140] Jaeger, l. cit.; *A' la naissance* cit., p. 169; Heinimann, op. cit., pp. 207-8; Phillips, op. cit., pp. 24-5; Cambiano, l. cit.

[141] DEMOCR. fr. 116. Per le varie notizie sul soggiorno di Democrito ad Atene e sui suoi rapporti con Anassagora, cfr. DIOG. L. IX, 34-37. Si vedano in proposito: Lesky, *Storia* cit., p. 431; Romano, *Anassagora* cit., p. 21, n. 50; Bowra, op. cit., pp. 205-6; Pavan, op. cit., p. 82.

pagnò l'altro Ippocrate [142], il più grande di tutti i medici viaggianti, che certamente aveva scoperto il suo talento durante il soggiorno di entrambi ad Atene [143]. Questo atteggiamento di favore per gli scienziati del circolo di Pericle, ma non per Pericle in persona, conseguiva direttamente dalla doppia linea periclea che abbiamo vista così chiaramente illustrata da Schachermeyr, di intransigenza nel campo della città e di tolleranza nel campo delle scienze: esso caratterizzò, fatalmente, tutti coloro che direttamente o indirettamente prolungarono il circolo di Cimone in età periclea. Se di Polignoto non si hanno più notizie ad Atene dopo l'ostracismo di Cimone [144], se è dubbio che Micone abbia collaborato al dipinto degli Argonauti in epoca periclea [145], se Stesìmbroto, venuto ancora più volte ad Atene, diffamò spietatamente Pericle [146] e suo figlio Santippo [147], parteggiando evidentemente per Tucidide di Melesia e tenendosi a quanto ci risulta ben lontano dagli ambienti culturali periclei, meno drastici furono Archelao, Ione e Sofocle, superstiti dei simposii cimoniani, e alcuni illustri personaggi che con Cimone non avevano avuto a che fare personalmente, ma che in qualche modo gli erano indirettamente legati, come Euripide, Socrate e lo storico Tucidide: tutti costoro mostrarono di simpatizzare più con la cultura periclea che con la politica interna ed estera dell'uomo che aveva mandato in esilio il capo del partito aristocratico. Sofocle, rampollo dell'alta borghesia ateniese, raggiunse alte cariche, come la presidenza degli *hellēnotamíai* nel 443 e la strategia nel 441, che implicarono collaborazione con Pericle e anche obbedienza alle sue direttive, ma non

[142] Diog. L. IX, 24. Cfr. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* cit., pp. 211 e 234.

[143] Per la presenza della scuola medica di Cos ad Atene, culminata nel trasferimento del serpente di Asclepio, cfr. De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 246-53. Per i rapporti tra Democrito e Ippocrate, cfr. Philo *De prov.* II, 13,52; Athenodor. ap. Diog. L. IX, 42; Aelian. *Hist. var.* IV, 20; *Sud.* s.v. *Hippokrátēs*.

[144] Meiggs, *The Athenian Empire* cit., p. 277.

[145] Moreno, 'La conquista della spazialità pittorica' cit., p. 644.

[146] Stesimbr. fr. 9 Müller.

[147] Ivi, fr. 11.

fu mai amico di Pericle nella vita privata [148] come lo fu di Erodoto [149], per il quale nel 442 scrisse un'elegia [150], e forse di Protagora [151]; tanto lui quanto Ione [152] ebbero notevoli successi nella tragedia in età periclea, e Ione fu in contatto con gli scienziati, al punto che scrisse egli stesso un'opera scientifica, le *Triadi* (*Triagmòi*) [153], ma in Pericle vide soltanto un uomo presuntuoso e arrogante, pieno di disprezzo per i suoi simili, che gli faceva rimpiangere il signorile tatto di Cimone [154]. Più o meno come Ione si comportò Archelao, che scansò Pericle e si diresse con decisione ad Anassagora, di cui fu discepolo [155]: tale fu il suo entusiasmo per le dottrine del Clazomenio che volle a sua volta trasmetterle ai suoi due amici-allievi, il suo coetaneo Euripide e l'amato giovane Socrate [156], avendone diverse reazioni, perché Euripide si ac-

[148] Per i complessi rapporti di concordia-discordia tra Sofocle e Pericle si veda il già citato *Sophocles and Pericles* di Victor Ehrenberg, e inoltre: Jaeger, *Paideia* cit., I, pp. 478-9; De Sanctis, *Pericle* cit., p. 187; Schachermeyr, *Geistesgeschichte* cit., pp. 55-7; Bowra, *Periclean Athens* cit., pp. 156 sgg.; Pavan, *Il momento* cit., pp. 156-7. Su un rimprovero di Pericle a Sofocle: PLUT. *Per.* 8, e cfr. Ehrenberg, op. cit., p. 154. Sulla possibilità di un'allusione alla maledizione degli Alcmeonidi (antenati di Pericle per parte di madre) in SOPH. *Oed. T.* 31-4: Webster, *Athenian Culture* cit., p. 191; cfr. Pavan, op. cit., pp. 160-1. Sofocle democratico: Schachermeyr, op. cit., p. 56. Sofocle reazionario: Degani, 'La tragedia' cit., pp. 291-2. Sofocle apolitico: Ehrenberg, op. cit., p. 139.

[149] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., p. 208; *Pericle* cit., p. 187; Ehrenberg, op. cit., p. 137; Schachermeyr, op. cit., pp. 76-7.

[150] Schachermeyr, op. cit., p. 56; Webster, op. cit., p. 220.

[151] Ehrenberg, op. cit., p. 158; Schachermeyr, op. cit., p. 63.

[152] *Sud.* s.v. *Íōn Chîos*; cfr. HARPOCR. s.v. *Íōn*; Schol. ARISTOPH. *Pax* 832-7. Si veda in proposito Meiggs, *The Athenian Empire* cit., p. 275.

[153] HARPOCR. l. cit.; DIOG. L. VIII, 8; *Sud.* s.v. *Orphéus.*

[154] ION. fr. 5 Müller.

[155] STRAB. XIV, 1, 36, 645; DIOCL. ap. DIOG. L. X, 12; CLEM. *Str.* I, 63; EUSEB. *P.E.* X, 14,13; [GALEN.] *Hist. Philos.* 3; DIOG. L. II, 16; PORPHYR. *Hist. Philos.* fr. 12; AUGUSTIN. *De civ. D.* VIII, 2; SIMPLIC. *Phys.* 27,23; *Sud.* s.v.

[156] *Sud.* l. cit. Per i rapporti tra Euripide e Socrate cfr. ARISTOPH. *Nub. Prior.* fr. 376 Kock; TELECLID. frr. 39-40 Kock; CALLIAS fr. 12 Kock; ARISTO fr. 29 Wehrli; SATYR. fr. 39, col. 2; DIOG. L. II, 22. Per i rapporti tra Arche-

costò con entusiasmo ad Anassagora, diventandone a sua volta fedelissimo seguace [157], mentre Socrate in un primo momento ne ascoltò diligentemente il libro [158], assorbendone, come risulta dalle *Nuvole* di Aristofane [159], almeno certi interessi astronomici, ma poi si ritrasse con disgusto da Anassagora e dagli studi fisici [160], e appare infondata la notizia, riportata per sentito dire da Diogene Laerzio [161], di una sua presenza tra gli uditori di Anassagora; di Euripide comunque, come di Archelao, non ci risultano rapporti diretti con Pericle, e Socrate frequentò i circoli filospartani ispirati a Tucidide di Melesia, le cosiddette «orecchie mozzate», dai quali attinse un giudizio assai negativo sull'opera politica del *leader* democratico [162]. Quanto allo storico Tucidide, che era imparentato con Cimone [163] e probabilmente consanguineo del proprio omonimo, capo del partito aristocratico dopo l'ostracismo di Cimone e nemico acerrimo di Pericle [164], seppe vincere l'avversione per l'Olimpio assorbita in famiglia fino a dare di lui, con la sua consueta obiettività, un giudizio largamente positivo [165], ma non fino a fre-

lao e Socrate, cfr. Ion. fr. 73 Köpke; Aristoxen. fr. 25 Müller; Theophr. *Phys. opin.* fr. 4; Diocl. l. cit.; Sext. *Adv. Math.* IX, 360; Clem. l. cit.; Diog. L. II, 16; Porphyr. l. cit.

[157] Posidon. ap. Galen. *De plac. Hipp. et Pl.* IV,7; Diod. I, 7,7; Alexand. Aetol. fr. 7 Diehl; Satyr. fr. 38; *Theol. Arithm.* p. 6,18 De Falco; Schol. Pind. *Ol.* I, 91. Cfr. Schachermeyr, *Geistesgeschichte* cit., pp. 83, 86, 97, 125-8.

[158] Plat. *Phaed.* 97 BC.

[159] *Nub.* 193-5; 200-1; 225-33. Sulla portata degli studi naturalistici giovanili di Socrate si veda Montuori, *Socrate* cit., pp. 155-76 e la letteratura ivi citata.

[160] Plat. *Phaed.* 98 B - 99 D; Xenoph. *Mem.* IV, 7,6-7.

[161] II, 19.

[162] Plat. *Gorg.* 515 E. Cfr. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles* cit., p. 162.

[163] Plut. *Per.* 4.

[164] Webster, *Athenian Culture* cit., p. 220; Canfora, 'Dalla logografia ionica' cit., pp. 377-8 e letteratura citata alla n. 425.

[165] Thuc. II, 65,8-10. Cfr. M.H. Chambers, 'Thucydides and Pericles', *Harvard Studies in Classical Philology*, 1957, pp. 79-92. Per il giudizio di Tucidide su Pericle e per le contrastanti valutazioni di esso da parte della critica moderna rimando a Pavan, *Il momento* cit., pp. 176-8, e alla letteratura ivi citata.

quentarlo: sembra invece certo che, come gli altri Ateniesi legati al ricordo di Cimone, non si facesse scrupolo di ascoltare i sapienti forestieri del suo *entourage*, specie Anassagora, del quale fu discepolo [166], e i medici, la cui terminologia tecnica è rintracciabile nelle pagine della sua opera [167].

Al di fuori di questa cerchia più esterna del mondo pericleo troviamo, nella letteratura ateniese, solo ostilità nei riguardi di Pericle e delle persone a lui legate in modo diretto o indiretto: agli attacchi di Stesìmbroto, cui abbiamo già accennato, aggiungeremo quelli dei comici contro Pericle [168], Lampone [169], Aspasia [170], Ippodamo [171], Protagora [172], Democrito [173], Diogene [174], Ippo-

[166] *V. Thuc.* II, 48,3. Cfr. Ch. Mugler, 'Sur la méthode de Thucydide', *Bulletin de l'Association G. Budé*, Sér. III, 1951, pp. 20-51; Schachermeyr, op. cit., pp. 83, 96, 188; Webster, op. cit., p. 231.

[167] Jaeger, *Paideia* cit., III, p. 23.

[168] CALLIAS fr. 15 K.; TELECLID. frr. 42,43,44; CRATIN. frr. 56, 71, 240, 241; HERMIPP. fr. 46,1; PLAT. ap. PLUT. *Per.* 4. Per gli attacchi dei comici contro Pericle cfr. PLUT. *Per.* 13. Il più accanito di tutti, Cratino, che abbiamo visto rimpiangere (come Ione) l'epoca di Cimone, teorizzava esplicitamente l'ostilità dell'intera commedia contro l'Olimpio nella *hypòthesis* del *Dionisalessandro* (Bonanno, 'La commedia' cit., p. 324). Per i problemi connessi all'immagine di Pericle nella commedia rinvio a J. Schwarze, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*, München, 1971.

[169] CALLIAS fr. 14 K; CRATIN. frr. 57, 58, 62.

[170] CALLIAS fr. 15 K.; CRATIN. frr. 240, 241; cfr. ARISTOPH. *Acharn.* 527. Fu appunto un autore comico, Ermippo, ad accusare Aspasia di empietà e lenocinio (PLUT. *Per.* 32). Cfr. Montuori, 'Aspasia' cit., pp. 68-71.

[171] Secondo R. Martin (*L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris, 1956, pp. 16-7) ARISTOPH. *Av.* 993-1009 si riferisce ai piani di Ippodamo per il Pireo e Turii. Cfr. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, pp. 269-70.

[172] EUPOL. fr. 147 K.; ARISTOPH. *Nub.* 112 sgg.; 658 sgg.; cfr. ATHEN. V, 218 B.

[173] Il concetto di *dînos* di ARISTOPH. *Nub.* 828, che Diels e Kranz attribuiscono a Diogene di Apollonia, non compare nei frammenti di questo scrittore, mentre è contenuto nel fr. 167 di Democrito. Cfr., per gli echi nella tarda commedia, DAMOXEN. fr. 2,12-34 Kock.

[174] ARISTOPH. *Nub.* 225 sgg.; 264.

ne [175], Empedocle [176], Erodoto [177] e Metone [178], che è come dire contro tutta la scienza ateniese e il suo protettore; la cosa si spinse tanto oltre che perfino il tollerante Pericle favorì un decreto che poneva un limite alle ingiurie sulla scena, lo *pséphisma* di Morichide del 440 [179]. Quanto agli avversari politici, che non perdevano occasione per accusare pubblicamente Pericle di sperpero delle finanze pubbliche [180] e di tirannide [181], in attesa di trovare un appiglio per portare in tribunale Pericle, cosa che riusciranno a fare solo poco prima della sua morte [182], processavano l'uno dopo l'altro i suoi amici, e cioè Fidia, Aspasia, Anassagora [183], forse anche Diogene [184]. Particolare clamore suscitarono le azioni giudiziarie contro Anassagora, le cui notizie gli storici moderni, con zelo encomiabile e per ragioni che francamente non mi spiego, hanno voluto ad ogni costo ricondurre a un unico processo [185] sebbene i due testimoni più prodighi di particolari sull'argomento, Satiro e Sozione, diano al Clazomenio due diversi accusatori, e anche difficilmente associabili sul piano politico (Tucidide di Melesia e Cleone), due diversi capi di accusa (medismo ed empietà), due di-

[175] CRATIN fr. 155 K.
[176] PHILOD. *De vit.* X, col. 10,21-2.
[177] Webster, *Athenian Culture* cit., p. 220.
[178] ARISTOPH. *Av.* 997; 1010.
[179] P. Geissler, *Chronologie der altattischen Komödie*, Berlin , 1925, p. 17.
[180] PLUT. *Per.* 14.
[181] Ivi, 16.
[182] EPHOR. fr. 119 Müller; THUC. II, 65,2; PLUT. *Per.* 35.
[183] EPHOR. l. cit.; PLUT. *Per.* 31-32. Sui processi contro gli amici di Pericle si vedano soprattutto: De Sanctis, *Pericle* cit., pp. 243-6; Schachermeyr, *Perikles* cit., pp. 201-7; Montuori, *Socrate* cit., pp. 265-74; 'Aspasia' cit.; L. Prandi, 'I processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora', *Aevum*, 1977, pp. 9 sgg.
[184] DEMETR. PHALER. *Apol. Socr.* ap. DIOG. L. IX, 57. Sull'accettabilità di questa notizia si veda A.J. Cappelletti, *Los fragmentos de Diògenes de Apolonia*, Caracas, 1975, pp. 31-2, n. 10, e letteratura ivi citata.
[185] La letteratura sull'argomento è elencata e ampiamente discussa da Mario Montuori nel suo articolo 'Sul processo di Anassagora', *De Homine*, 1967, pp. 103-48. Tra le opere uscite dopo la ricerca di Montuori vanno specialmente menzionate le pagine dedicate all'argomento da Schachermeyr (*Perikles* cit., pp. 202-4) e da Meiggs (*The Athenian Empire* cit., pp. 282-4).

verse condanne (pena capitale e multa seguita da esilio) [186]; sebbene si sappia da una terza fonte [187] che fu richiamato dall'esilio per l'abilità oratoria di Pericle; e sebbene l'ipotesi del processo unico renda irrimediabilmente contraddittorie le testimonianze cronologiche su Anassagora [188]: per quanto mi riguarda, e fino al reperimento di prove più decisive, io ritengo inattaccabile la ricostruzione storica di J.A. Davison [189] secondo la quale Anassagora fu accusato di empietà e medismo da Tucidide, condannato a morte in contumacia perché messo tempestivamente in salvo da Pericle, richiamato ad opera dello stesso Pericle dopo la sconfitta del figlio di Melesia, nuovamente incriminato da Cleone ai sensi del decreto di Diopeite e definitivamente esiliato a Lampsaco, dove morì [190].

2. Questa triplice gradazione (membri del circolo, amici e discepoli dei membri del circolo, nemici degli uni e degli altri) ci consente di affrontare su basi abbastanza ampie il nostro solito discorso dei paradigmi: in effetti, rispetto al circolo di Cimone, incontriamo con una certa frequenza nello strato intermedio, e con assoluta preponderanza nel circolo vero e proprio, meteci legati alle città che abbiamo visto ispiratrici dei miti paradigmatici isonomici aventi per contenuto le forze della natura, e cioè Mileto, Crotone, Vele, Agrigento. Esclusa Efeso, dove Eraclìto aveva passato i suoi ultimi anni in isolamento e non aveva avuto discepoli [191], constatiamo che tutte le città creatrici di paradigmi

[186] Le testimonianze di Satiro e di Sozione vengono entrambe riferite in Diog. L. II, 12.

[187] Olympiod. *Meteor.* p. 17,19.

[188] Per le difficoltà della cronologia anassagorea e per le discussioni sull'argomento rinvio al citato articolo di Montuori (pp. 105-17) e alla mia 'Nota sulla posizione storica di Anassagora', in E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Vol. V, La Nuova Italia, 1969, pp. 449-59, alle pp. 455 sgg.

[189] 'Protagoras, Democritus and Anaxagoras', *Classical Quarterly*, 1953, pp. 33-45.

[190] Cfr. La mia 'Nota' cit. alle pp. 458-9.

[191] Cfr. A. Capizzi, *Eraclito e la sua leggenda*, Ateneo e Bizzarri, 1979, pp. 81-4.

mitico-scientifici inviano un qualche rappresentante nell'Atene periclea, e che la maggior parte degli inviati si lega strettamente a Pericle, entrando a far parte del suo circolo.

Da Mileto vennero Ippodamo durante le guerre persiane [192] e Aspasia attorno al 450 [193], come dire due personaggi assai marginali in campo scientifico: ma da quella città e dai suoi sapienti del VI secolo trassero alimento parecchi altri immigrati [194]. Diogene, ad esempio, era nato ad Apollonia, dove Anassimandro aveva presumibilmente passato gli ultimi anni della sua vita [195], e doveva averne ricevuto i paradigmi da persone che lo avevano conosciuto vivo. Anassìmene, rimasto a Mileto, poteva avere lasciato in eredità i suoi concetti di condensazione e rarefazione anche a coloro che erano tornati ad abitare la città dopo la sua distruzione nel 494: là era nato e cresciuto Leucippo, che aveva dato precisione e consistenza ai due princìpi di Anassìmene con la sua famosissima teoria degli atomi divisi dallo spazio vuoto, che producevano rarefazione allontanandosi tra loro e condensazione riavvicinandosi [196]; una teoria che Democrito aveva portato ad Atene, ponendola a fondamento di tutte le proprie ricerche, e che

[192] Su Ippodamo, i suoi nessi speculativi con l'antica scuola di Mileto e il suo soggiorno ad Atene si vedano: I. Lana, 'L'Utopia di Ippodamo da Mileto', *Rivista di filosofia*, 1949, pp. 125-51 (cito da Lana, *Studi sul pensiero politico classico*, Guida, 1973, pp. 107-37) e letteratura precedente citata alla n. 1; R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris, 1951, pp. 346-7 e 360-1; *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris, 1956, pp. 15-17 e 106; Berve, *Storia greca* cit., pp. 372-3; Schachermeyr, *Geistesgeschichte* cit., pp. 105-8; Meiggs, *The Athenian Empire* cit., pp. 278-9.

[193] Montuori, 'Aspasia' cit., p. 68.

[194] Lana, *Studi* cit., p. 125.

[195] Che l'Apollonia da cui proveniva Diogene fosse quella cretese come vuole Stefano di Bisanzio (s.v. *Apollōnìa*) è da escludersi sia per la lingua ionica dei suoi frammenti, sia perché Eliano (*Var. hist.* II, 31), e cioè lo stesso scrittore che ci informa dell'opera ecistica di Anassimandro (ivi, III, 17), lo definisce «frigio», termine che può anche riferirsi alla Tracia, e cioè alla costa occidentale del Mar Nero, dove sorgeva appunto la città colonizzata da Anassimandro: cfr. in proposito Cappelletti, *Los fragmentos* cit., pp. 30-3, nn. 3, 7, 10, 23 e letteratura in esse citata.

[196] Per i concetti di condensazione e rarefazione come fondamento dell'esistenza del vuoto in Leucippo, si veda Arist. *Phys.* 213 a 27 sgg.

Protagora, concittadino e discepolo di Democrito [197], non poteva ignorare. Ma a Mileto aveva soggiornato anche Anassagora prima di trasferirsi ad Atene [198], ed è probabile che egli pure avesse conosciuto Leucippo e ne fosse stato influenzato, come lo fu Diogene [199].

I contatti con Mileto non furono, in fondo, se non i frutti della via verso l'oriente che Cimone per primo aveva aperta: più prettamente periclei furono invece i rapporti con l'Italia e con la Sicilia che consentirono ad Atene di conoscere la scienza greco-occidentale e i suoi paradigmi. Già Temistocle aveva pensato ad una colonizzazione ateniese della Siritide [200], e non a caso aveva chiamato due sue figliole l'una Italia, l'altra Sibari [201]: proprio in vista di una espansione verso le coste italiche aveva stretto buoni rapporti con Corcira, dove poi si ritirò quando fu ostracizzato [202]. Dopo la parentesi cimoniana, Pericle aveva attuato i progetti del suo illustre predecessore: Atene aveva stretto un'alleanza coi Iapigi, aprendo (come attestano le ceramiche) floridi commerci con l'Adriatico [203]; aveva anche stipulato un trattato con Reggio [204], inviato una spedizione a Napoli [205], e l'azione era culminata con la già menzionata fondazione della colonia panellenica a Turii. La scuola medica crotoniate in quel tempo non aveva più Democede e Alcmeone: essa inviò ad Atene Ippone di Reggio [206], che, no-

[197] Epicur. fr. 171 Usener; Aristocl. ap. Eus. *P.E.* XIV, 17,10; Gell. *N.A.* V, 3; Philostr. *V. Soph.* I, 10,1; Clem. *Str.* I, 64; Diog. L. IX, 50; Eus. *P.E.* XIV, 3,7; [Galen.] *Hist. phil.* 3; Hesych. *Onomatol.* ap. Schol. Plat. *Resp.* 600 C.

[198] [Galen.] l. cit.

[199] Theophr. *Phys. opin.* fr. 2.

[200] Herod. VIII, 62; cfr. Stesimbr. fr. 2 Müller. Si vedano in proposito: Pais, *Storia* cit., pp. 389-90; Bérard, *La colonisation* cit., p. 273; Arias, 'Rapporti' cit., p. 235; Mazzarino, *Il pensiero* cit., pp. 119-21; F. Sartori, 'L'evoluzione delle città coloniali d'Occidente', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., III, pp. 119-59, alla p. 151.

[201] Plut. *Them.* 32. Cfr. Nenci, 'Formazione e carattere' cit., p. 84.

[202] Plut. *Them.* 24. Cfr. Nenci, op. cit., pp. 82-4.

[203] Nenci, op. cit., p. 83.

[204] Ivi.

[205] Ivi, p. 84.

[206] Sext. *P.H.* III, 30; *Adv. Math.* IX, 361; Hippol. *Ref.* I, 16,15.

nostante il disprezzo di Aristotele [207], doveva essere l'esponente più autorevole della gloriosa tradizione scientifica calabra. Non sappiamo se anche la scuola medica di Vele facesse la sua comparsa in Attica, ma sappiamo che già verso il 460 Zenone, amasio di Parmenide secondo Platone [208], suo figlio adottivo secondo Apollodoro [209], ma comunque discepolo prediletto e uomo di fiducia del grande Velino, emigrò ad Atene e vi scrisse il suo unico libro, se è vero che nel 445 circa, a quarant'anni, diceva di averlo scritto «da giovane» [210], e che il suo protettore ateniese, Pitodoro figlio d'Isoloco, ne conosceva già da tempo il contenuto [211]: egli portava con sé una copia del poema di Parmenide, che fece ben presto conoscere nei circoli culturali ateniesi, dal momento che proprio per rispondere a critiche rivolte allo scritto del suo maestro (forse dai matematici, forse dall'antilogico Protagora) egli si accinse alla redazione del proprio [212]; non poté invece diffondere il suo proprio trattato fuori del circolo di Pitodoro [213] perché, a quanto pare, gli fu rubato [214]. Tornò a Vele, certamente come mediatore di quei contatti politici tra Atene e la città campana che ci sono rivelati, attorno al 445, sia dalla comparsa della testa di Atena con elmo attico sulle monete veline [215], sia dal secondo viaggio ad Atene di Zenone, che questa volta portava a Pericle Parmenide in persona [216]: per Parmenide quel soggiorno in Attica dovette avere soprattutto un significato politico [217], anche se

Fonti più tarde lo fanno samio o metapontino (Censorin. *De d. nat.* 5,2; Iambl. *V. Pyth.* 267).

[207] *Met.* 984 a 3-4; cfr. *De an.* 405 b 1 sgg.

[208] *Parm.* 127 B.

[209] Diog. L. IX, 25.

[210] Plat. *Parm.* 128 D.

[211] Ivi, 127 D.

[212] Ivi, 128 CD.

[213] Ivi, 127 CD.

[214] Ivi, 128 D.

[215] E. Pozzi Paolini, 'Problemi della monetazione di Velia nel V secolo a.C.', *La parola del passato*, 1970, pp. 166-99, alle pp. 190-2.

[216] Plat. *Parm.* 127 AB.

[217] Pais, *Storia* cit., pp. 400-1; P.J. Bicknell, 'Dating the Eleatics', in AA.VV., *For Service to Classical Studies. Essays in Honour of F. Letters*, Mel-

qualche amico di Pericle, come Melisso, poté trarre grande profitto dalla conversazione col sapiente campano; per Zenone fu finalmente l'occasione buona per diffondere il suo libro [218], che nel frattempo aveva riscritto, e per trattenersi, anche dopo che Parmenide fu ripartito, ad insegnare dialettica ai giovani ricchi in cambio di buoni compensi in denaro [219]. Tornò definitivamente a Vele, disgustato dall'arroganza (*megalauchìa*) degli Ateniesi [220], probabilmente di quelli di estrazione popolare che negli ultimi anni di Pericle ne attaccarono il clan senza esclusione di colpi, ma certamente anche richiamato da Parmenide che, ormai vecchio e prossimo alla morte, gli lasciò il governo della città [221]: una grande quantità di fonti [222], pur divergendo nei dettagli, concorda nel raccontarci che morì eroicamente resistendo ad un tiranno che aveva preso il potere in città; e qualche studioso [223], basandosi sulle monete, ha collocato questi eventi nel 426-5, pochi anni dopo la morte di Pericle.

Per quanto riguarda la Sicilia, la grande quantità di argento attico presente nelle sue città già prima del 480 attesta la precocità dei suoi commerci granari con Atene [224], ma fu Pericle a realizzare anche in questa direzione l'espansione dell'impero attico: la

bourne, 1966, pp. 1-14; V. Panebianco, 'Momenti e problemi di storia eleate nell'età di Pericle', *La parola del passato*, 1970, pp. 55-64 alla p. 59.

[218] PLAT. *Parm.* 127 C.

[219] PLAT. *Alcib. I* 119 A. Per la testimonianza platonica su Zenone si vedano: W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912, pp. 138-40; A. Capizzi, *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Ed. Ateneo, 1970, pp. 41-50; F. Solmsen, 'The Tradition about Zeno of Elea reexamined', *Phronesis*, 1971, pp. 116-41; G. Vlastos, 'Plato's Testimony Concerning Zeno of Elea', *Journal of Hellenic Studies*, 1975, pp. 136-62; M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, Milano, 1980, pp. 22-3.

[220] DIOG. L. IX, 28.

[221] STRAB. VI, 1,1,252.

[222] HERMIPP. fr. 30 Müller; ANTISTH. RHOD. et DEMETR. MAGNES. ap. DIOG. L. IX, 27; DIODOR. X, 18,2; PLUT. *Adv. Col.* 32,1126 D; HERACLID. LEMB. fr. 7 Müller; TERTULL. *Apol.* 50; CLEM. *Str.* IV,57; PHILOSTR. *V. Apoll.* VII, 2; STOB. III, 7,37; ELIAS in ARIST. *Categ.* p. 109,6.

[223] P.J. Bicknell, 'Coins and the Presocratics: Zeno of Elea', *Apeiron*, 1968, pp. 18-9.

[224] Nenci, 'Formazione e carattere' cit., pp. 84-5.

politica periclea in Sicilia fu un continuo e crescente urto col predominio siracusano, principale ostacolo ai traffici ateniesi [225], sia mediante le due spedizioni di Lampone (454) e di Diotimo (453) [226], che anticiparono in formato ridotto quella progettata poi da Alcibiade e realizzata da Nicia, sia attraverso alleanze con le città che si sentivano minacciate da Siracusa, come Segesta, Leontini, Camarina e Alicie [227]. Agrigento in un primo momento era rimasta fedele all'alleanza siracusana, e sembra che Empedocle avesse combattuto con Siracusa contro Atene in una delle due spedizioni già menzionate [228], dovendosi concedere ad Apollodoro [229] che la notizia non poteva, per ragioni cronologiche, riferirsi alla guerra del 415-3: ma i rapporti si guastarono quando gli oligarchi siracusani, che avevano preso il potere dopo la spedizione contro gli Etruschi del 452, rimasero a guardare mentre Ducezio, capo dei Siculi, toglieva agli Agrigentini Motion; migliorarono quando a Siracusa tornò al potere la fazione democratica, che processò e giustiziò Bolcone, autore del tradimento, e si unì ai vecchi alleati per rovesciare e distruggere la potenza di Ducezio (450); poi si incrinarono definitivamente quando gli oligarchi siracusani, manovrando abilmente l'assemblea popolare che doveva decidere la sorte di Ducezio prigioniero, ottennero che fosse mandato a Corinto, e lo fecero poi tornare, il che provocò una guerra fra le due città che finì con la completa disfatta agrigentina (448-7) [230]. Fu certamente in quell'occasione che la fazione oligarchica

[225] Pais, *Storia* cit., pp. 362, 390, 401.

[226] Tim. fr. 99 Müller; Iustin. IV, 3,4. Cfr. L. Pareti, *Sicilia antica*, Palermo, 1959, p. 139.

[227] Pais, op. cit., p. 393; Nenci, op. cit., pp. 82-5; Sartori, 'L'evoluzione' cit., p. 154 e letterat. cit. alla n. 317.

[228] Gallavotti, *Empedocle* cit., p. 148, n. 1.

[229] Ap. Diog. L. VIII, 52.

[230] Diodor. XI, 86,3; 88,4-5; 91, 1-5; 92, 2-4; XII, 8,1-3. Per questa serie di avvenimenti ho seguito la lettura di Francesco Paolo Rizzo (*La repubblica di Siracusa nel momento di Ducezio*, Palermo, 1970, pp. 11-4, 102-9, 132-58), con la quale pienamente concordo. Si vedano inoltre: Pais, op. cit., pp. 402-3; Pareti, op. cit., pp. 136-41; M.I. Finley, *Storia della Sicilia antica*, Laterza, 1970, pp. 87-8; Sartori, op. cit., pp. 148-51 e letteratura cit. alla n. 307.

riprese il sopravvento anche ad Agrigento, e i figli di quei nobili che Empedocle aveva esiliato impedirono al capo dei democratici locali di tornare in patria [231]: non sappiamo dove egli fosse, ma se teniamo presente che il ritorno di Ducezio da Corinto aveva indotto tutta la Sicilia a rivolgersi ad Atene, unico possibile baluardo contro lo strapotere siracusano [232], possiamo facilmente ipotizzare che si fosse recato in missione ad Atene in cerca di aiuto; e ad Atene rimase certamente per molti anni, come dimostrano la partecipazione alla colonizzazione di Turii e l'intensa collaborazione con Anassagora, fino a quando si trasferì nel Peloponneso, dove morì [233]. Da uno di questi luoghi di esilio, e probabilmente da Turii, date le dottrine pitagoriche in essa contenute, rivolse agli amici rimasti in patria quella «lettera iatro-sofistica» in versi che più tardi fu ritenuta parte di un «poema catartico» forse inesistente [234]. Ad Atene rimase, a rappresentare la scuola medica siciliana, il solo Acrone, che aveva collaborato con l'illustre compatriota durante il suo soggiorno ateniese [235] e che nel 429 divenne famoso per il modo razionale con cui curava gli ammalati durante la grande epidemia di peste [236].

3. L'Atene di Pericle è dunque il teatro del primo incontro, o meglio del primo scontro, fra i due massimi paradigmi mitici noti alla Grecia antica: quello epico-individuale rielaborato dalla tragedia attica e quello scientifico-collettivo importato dai sapienti venuti dalla periferia ellenica. La struttura collettiva del modello forestiero, che lo rende più idoneo a far da guida a società isonomiche come è appunto quella attica, fa sì che nello scontro il paradigma locale abbia la peggio: il periodo pericleo coincide con una

[231] Diog. L. VIII, 67; cfr. Tim. fr. 98 Müller. Sull'esilio di Empedocle si veda principalmente G.M. Tucker, 'Empedocles in Exile', *Classical Review*, 1931, pp. 49-51.
[232] Pais, op. cit., pp. 402-3.
[233] Diog. L. l. cit.
[234] Gallavotti, *Empedocle* cit., pp. xiv-xviii.
[235] *Sud.* s.v. *Ákrōn.* Cfr. Nélod, *Empédocle* cit., p. 32.
[236] Plutarch. *De Is. et Os.* 79, 383 D.

crescente crisi del mito omerico-esiodeo [237] che si risolve in un diffuso atteggiamento critico e razionalistico verso le divinità tradizionali [238]; e alla fine di esso, quando Atene è decimata dalla peste e lo stesso Pericle ricorda ai concittadini che il flagello viene dagli dèi [239], la gente si preoccupa solo di godere in un modo o nell'altro gli ultimi istanti di vita, ritenendo del tutto inutile onorare la divinità in un momento in cui i migliori e i peggiori si ammalano e muoiono senza distinzione [240]. Già da tempo il popolo, più attaccato alla tradizione di quanto non fossero i giovani borghesi ansiosi di nuovo sapere, associava la crisi religiosa all'insegnamento dei naturalisti protetti da Pericle (i *meteōroléschai*, «ciarlatani del cielo»), che attribuivano alla causalità naturale, anziché all'azione degli dèi, gli accadimenti dell'universo [241], e apparivano agli occhi dei più semplici come fomentatori di ateismo: in effetti la taccia di ateo cadeva abitualmente su Anassagora [242], su Diògene [243], su Protagora [244] e soprattutto su Ippone, l'ateo per antonomasia [245] assieme a Diagora di Melo; e le cose precipitarono quando fu varato quel decreto (*pséphisma*) di Diopeite che accomunava «quelli che non credono alle cose divine» a «coloro che insegnano dottrine sulle cose sospese in alto (*perì tôn metarsìōn*)» e che consentì di mettere sotto processo per empietà Aspasia e Anassagora [246]. Anche dopo la morte di Pericle i processi di empietà ebbero spesso come obiettivo uomini che avevano avuto un

[237] Webster, *Athenian Culture* cit., pp. 93-7.
[238] Schachermeyr, *Perikles* cit., pp. 125-32.
[239] THUC. II, 64,2.
[240] Ivi, 53,4.
[241] PLUT. *Nic.* 23.
[242] IREN. *C. Haer.* II, 14,2.
[243] AELIAN. *V. Hist.* II, 31.
[244] EUPOL. ap. EUSTATH in *Od.* 1547,63; cfr. DIOG. OENOAND. fr. 12,2,1.
[245] CRATIN. ap. Schol. CLEM. *Protr.* IV, 103; PLUT. *De comm. not.* 31,4,1075 A; AELIAN. l. cit.; CLEM. *Protr.* II, 24; PHILOPON. *De an.* 88,23; SIMPLIC. *Phys.* 23,22.
[246] PLUT. *Per.* 32. Sul significato di questi avvenimenti si veda Montuori, 'Il processo di Anassagora' cit.; *Socrate* cit., pp. 173-4 e 265-7; 'Aspasia' cit., pp. 79-85.

qualche rapporto con lui o con persone del suo circolo: è il caso del suo figliolo adottivo Alcibiade, di Diagora (discepolo di Democrito) [247], di Protagora e di Socrate.

Sebbene accuse e processi venissero sempre dai nemici di Pericle e mirassero, come abbiamo visto, a colpire Pericle attraverso i suoi amici, il nesso tra la scienza dei meteci e la crisi del mito divino-eroico non era una gratuita calunnia: il rapporto causa-effetto, anche se non era così immediato e grossolano come il popolo immaginava, esisteva realmente; e basterebbe ricordare come l'autore del trattato *Sul morbo sacro* attaccava le dottrine dell'origine divina dell'epilessia [248] o come l'antilogico Protagora usava gli dèi come contenuto dei suoi duplici ragionamenti, ottenendo oggettivamente l'effetto di instillare il dubbio sulla loro esistenza [249]. Ma anche l'accanimento contro Anassagora, meno apertamente polemico nei confronti del mito, non era del tutto infondato, perché gli Ateniesi avvertivano visceralmente come tutte le dottrine pericolose risalissero in ultima analisi alla ricerca rigorosa e spregiudicata di questo grande scienziato, il primo che possiamo considerare tale nel senso moderno della parola [250]. Fu Anassagora a proporre quell'interpretazione allegorica dei miti omerici [251] che dovette incontrare un favore notevole tra gli scienziati riuniti ad Atene, dal momento che ne troviamo traccia in Diogene, per il quale lo Zeus omerico non è che l'aria [252], e in Democrito, assai

[247] *Sud.* s.v. *Diagòras*.

[248] Si veda in proposito il bel libretto *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate* (Ed. Ateneo, 1967) di Giuliana Lanata; cfr. anche Jaeger, *A' la naissance* cit., p. 170; Festugière, *Hippocrate, L'ancienne médecine* cit., pp. vii-viii.

[249] Prot. fr. 7. La questione del trattato *Sugli dèi* e della proposizione che provocò la condanna dell'Abderite è stata esaminata soprattutto da G.M. Sciacca nel volume *Gli dèi in Protagora*, Palermo, 1958. Cfr. anche: W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* cit., pp. 277-82; M. Untersteiner, *I sofisti*, Torino, 1949, pp. 40-2; A. Capizzi, *Protagora*, Sansoni, 1955, pp. 236-7 e 280-1.

[250] Si veda il volume *Anaxagoras and the Birth of Physics* (New York-London-Toronto, 1964) di D.E. Gershenson e D.A. Greenberg.

[251] Favorin. fr. 26 Müller.

[252] Philod. *De piet.* 6 B, p. 70; cfr. Cic. *De nat. d.* I, 12,29.

propenso a ridurre gli dèi a concetti etici [253]: in essa potrebbe rientrare anche l'identificazione dell'intelletto con la divinità formulata da Diogene [254], e forse da Anassagora [255] e da Archelao [256]; è certo, comunque, che Anassagora riprese su larga scala la lettura simbolica negli ultimi anni della sua vita, quando era esiliato a Lampsaco, e che il suo discepolo locale, Metrodoro, ne fece il centro dei propri studi [257]. I miti omerici, comunque, venivano colpiti ancora più duramente quando la critica era indiretta, e cioè implicita nella tanto esecrata teoria della causalità naturale: Anassagora insegnava a Pericle «ad essere superiore alle paure superstiziose prodotte dai fenomeni celesti in coloro che ne ignorano le cause, che temono in esse una potenza divina e che per la loro inesperienza ne rimangono turbati» [258], come nel caso dei venti, che hanno origine dalla terra e non «dalle nuvole del padre Zeus» come dice Omero [259]; e Democrito mostrava di avere appreso questa lezione [260], il che prova che si trattava di un modo di pensare piuttosto diffuso. Particolare scandalo (al punto di essere ricordate al processo di Socrate, trent'anni dopo la morte di Pericle [261]) destavano nei bempensanti ateniesi le dottrine anassagoree sul sole e sulla luna, considerati il primo una massa incandescente di pietra da cui si staccano i meteoriti, la seconda una terra con monti e valli come quella abitata da noi [262]: ciò implicava la

[253] PLIN. *N.H.* II, 14; *Etym. Orion.* p. 153,5.

[254] Fr. 5.

[255] Cfr. AET. I, 7,15. L'identificazione è comunque in Euripide (fr. 1018; cfr. *Troad.* 884).

[256] AET. I, 7,14.

[257] PLAT. *Ion.* 530 C; PHILODEM. ap. *Voll. Herc. coll. alt.* VII, 3, fr. 90; FAVORIN. l. cit.; TATIAN. 21, p. 24,5; SYNCELL. *Chron.* 140,1; HESYCH. s.v. *Agamémnōn.*

[258] PLUT. *Per.* 6.

[259] Schol. A ad AESCH. *Prom.* 88.

[260] SEXT. *Adv. Math.* IX, 24.

[261] PLAT. *Apol.* 26 CE.

[262] XENOPH. *Mem.* IV, 7,7; PLIN. *N.H.* II, 149-150; PLUT. *Lys.* 12; HARPOCR. s.v. *Anaxagòras*; DIOG. L. II, 8-12; ACHILL. *Isagog.* I, 21; AET. II, 25,9; OLYMPIOD. *Meteor.* p. 17,19; Schol. PIND. *Ol.* I, 91; Schol. APOLL. RHOD. I, 498.

tacita abrogazione dei molti miti sul dio Helios e sulla dea Selene, e dava alla gente la sensazione di un cielo freddo e insensibile, di un'assenza dell'occhio divino dalle vicende umane [263]. Ma il mito che Anassagora scalzava alle radici era quello esiodeo delle generazioni in peggioramento continuo, e cioè del costante discostarsi degli uomini dalla beatitudine divina originaria: riprendendo il concetto della superiorità dell'uomo sugli animali, che Alcmeone aveva brevemente accennato [264] e che Ippone aveva probabilmente portato ad Atene, il maestro di Clazomene insegnava come l'uomo fosse arrivato a dominare la natura, staccandosi dalla ferinità originaria, grazie alle sue doti tecniche e conoscitive [265], ma anche e soprattutto grazie al possesso delle mani [266], strumento insostituibile di ogni arte e di ogni attività creativa. Questa «teoria del progresso» di Anassagora [267], implicante una concezione della storia esattamente antitetica a quella presente nel mito esiodeo [268], doveva avere un'influenza incalcolabile sull'antropologia e sulla storiografia del quinto secolo: Archelao [269], Democrito [270] e Ippocrate [271] la svolsero sempre più ampiamente in una storia del progresso e delle scoperte; Erodoto mostrò di risentirne nella descrizione dei popoli primitivi [272] e nel riconoscimento della scoperta della scrittura ad opera dei Fenici [273] anziché dell'uno o del-

[263] Schol. ARISTID. Vatic. Gr. 1928, II, 80, 15 Dindorf. Cfr. Webster, *Athenian Culture* cit., pp. 97-8.

[264] ALCM. fr. 1a. Cfr. M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne alle origini della razionalità scientifica*, Il saggiatore, 1979, p. 101.

[265] ANAXAG. fr. 21 b.

[266] ARIST. *Part. anim.* 687 a 7 sgg.; GALEN. *De us. part.* III, 5. Cfr. Vegetti, op. cit., p. 102.

[267] Webster, op. cit., p. 232.

[268] Si veda in proposito P. Guillemin, 'Deux conceptions des origines de l'homme', *Les études classiques*, 1946, pp. 380 sgg.

[269] HIPPOL. *Ref.* I, 9,6.

[270] Fr. 5. Si vedano in proposito gli studi citati in A. Capizzi, 'Nota sull'antropologia di Democrito', in Zeller-Mondolfo, op. cit., pp. 270-89, alle pp. 286-7.

[271] *De ant. medic.* 3. Cfr. Festugière, *Hippocrate* cit., pp. 35-6, n. 16.

[272] Vegetti, op. cit., pp. 135-6.

[273] HEROD. V, 58.

l'altro personaggio mitico [274]; Tucidide la mise alla base del suo metodo storiografico proclamando fin dall'inizio che, a costo di rendere la sua storia meno piacevole, avrebbe fatto a meno degli elementi favolosi [275]. Il fastidio di Democrito per «coloro che si servono dei miti per costruire menzogne» (*pséudea... mythoplastéontes* [276]) rispecchiava abbastanza fedelmente la mentalità degli scienziati periclei.

La crisi del mito è riscontrabile soprattutto nella tragedia, che del mito come contenuto non può fare a meno. Le ultime opere di Eschilo risentono fortemente della scienza periclea, ma si sforzano energicamente di riassorbirla nel mito: la teoria della generazione maschile, sostenuta da Ippone e Diogene e negata da Anassagora ed Empedocle [277], nelle *Eumenidi* viene difesa da Apollo [278]; la tesi anassagorea, secondo la quale le piene del Nilo sono prodotte dallo scioglimento delle nevi [279], nelle *Supplici* compare all'interno della narrazione concernente le peripezie di Io perseguitata da Era [280]. Meno facili si presentano le cose quando si tratta di fare i conti con la «pericolosa» teoria del progresso, che contraddice apertamente i miti antichi: Eschilo risolve il problema sostituendo a un mito esiodeo (quello delle cinque generazioni) un altro mito esiodeo (quello di Prometeo), e affidando al Titano ribelle il ruolo

[274] A. Kleingünther, 'Prótos heuretés', *Philologus*, Supplb. 26, 1933, H. 1, pp. 60-4; H. Cherniss, 'The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy', in AA.VV., *Studies in Intellectual History*, Oxford-London, 1953, pp. 22-47, alla p. 27; B. Virgilio, *Commento storico al quinto libro delle «Storie» di Erodoto*, Pisa, 1975, ai capp. 58-61.

[275] THUC. I, 22,4. Cfr. Meiggs, *The Athenian Empire* cit., p. 288; Webster, l. cit.

[276] DEMOCR. fr. 297.

[277] CENSORIN. *De d. nat.* 5, 2 sgg.

[278] AESCH. *Eum.* 657-65. Cfr. A. Peretti, 'La teoria della generazione patrilinea in Eschilo', *La parola del passato*, 1956, pp. 241-62; V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca*, Einaudi, 1978, pp. 268-9.

[279] SENEC. *Nat. quaest.* IV a 2,17; HIPPOL. *Ref.* I, 8,5; AET. IV, 1,3.

[280] AESCH. *Suppl.* 559 sgg.; cfr. fr. 300 Nauck. La teoria è rintracciabile anche in Sofocle (fr. 797) e in Euripide (*Hel.* 1 sgg.; fr. 228). Cfr. A. Peretti, 'Eschilo ed Anassagora sulle piene del Nilo', *Studi italiani di filologia classica*, 1956, pp. 374-410; Pavan, *Il momento del «classico»* cit., pp. 72-3.

di civilizzatore dell'umanità [281] (un espediente che verrà ripreso da Platone nel *Protagora* [282]), ma Sofocle, più smaliziato e più profondamente immerso nella vita sociale, riprendendo il tema nell'*Antigone* [283] metterà in luce la contraddizione tra mito e scienza, come sinteticamente osservò Carlo Diano:

> Con Pericle sorge il primo concetto moderno dello Stato, con Anassagora il primo metodo della scienza, e se Eschilo può nel *Prometeo* ammantare ancora di divino la teoria del tutto umana che quest'ultimo aveva, in armonia con il proprio sistema, divulgata sulle arti, Sofocle, che ne vede ormai le conseguenze nel nuovo Stato di Pericle, non lo può più fare [284].

Ad Euripide non è più possibile, allora, la conciliazione: deve scegliere e, permeato com'è di dottrine anassagoree, opta per la scienza. I miti, alimento necessario dell'azione tragica, vengono da lui demoliti dall'interno, riducendoli a simboli convenzionali [285] secondo i dettami di Anassagora o addirittura mostrando negli dèi quel volto spregevole [286] che già Senofane ed Ecateo avevano più o meno apertamente smascherato [287]. Preoccupato di

[281] Aesch. *Prom.* 442 sgg. Cfr. Pavan, op. cit., p. 72; Degani, 'La tragedia' cit., pp. 279-80 e letteratura citata alle nn. 188 e 189. Per l'influenza di Anassagora su Eschilo si vedano i saggi di Carlo Diano, soprattutto 'Edipo figlio della Tyche. Commento ai vv. 1075-85 dell'«Edipo re» di Sofocle', *Dioniso*, 1952, pp. 56-89, e 'La data di pubblicazione della syngraphé di Anassagora', in AA.VV., *Anthemon. Scritti di archeologia e di antichità classiche in onore di C. Anti*, Firenze, 1955, pp. 235-52.

[282] Plat. *Prot.* 320 C - 322 D. Si notino anche le analogie col *Sisifo* di Crizia (fr. 25) e con Moschione (fr. 813 Nauck).

[283] Vv. 332-75. Su questo brano si vedano: Vegetti, *Il coltello* cit., pp. 105-6; Degani, op. cit., pp. 282-5 e letteratura citata alla n. 197.

[284] C. Diano, 'Sfondo sociale e politico della tragedia antica', *Dioniso*, 1969, pp. 119-37, alla p. 124.

[285] Schachermeyr, *Geistesgeschichte* cit., p. 125.

[286] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 329-34; Schachermeyr, op. cit., pp. 124-6.

[287] De Sanctis, op. cit., p. 333. Per la dipendenza di Euripide da Senofane cfr. Athen. X, 413 C.

Atene, e solo di Atene [288], ma lucidamente cosciente dell'inconciliabilità dei paradigmi divini con la democrazia, Euripide ebbe la forza e l'audacia di demolire i miti omerici davanti agli occhi stessi dei suoi concittadini, e usando gli strumenti stessi che per tanto tempo li avevano preservati adattandoli: pagò il suo ardire con l'insuccesso, con l'isolamento, con l'esilio volontario e con la taccia di ateo, che si espresse nelle leggende secondo le quali sarebbe morto sbranato dai cani di Archelao di Macedonia, e il suo cenotafio ad Atene sarebbe stato colpito dal fulmine [289]. Con Euripide i paradigmi religiosi sono morti per sempre, uccisi dai paradigmi scientifici introdotti da Pericle.

4. Si potrebbe pensare che la morte dei paradigmi individuali coincidesse col trionfo ad Atene dei loro uccisori, i paradigmi collettivi, e che la democrazia ateniese prendesse a modello la repubblica cosmica offertale dall'aristocratica Mileto o dalla democratica Agrigento; ma sarebbe un grosso errore. I miti naturali non riescono a sostituire i miti eroico-divini, e anzi li seguono nella tomba. Il personaggio ateniese delle *Leggi* platoniche, che la pensa un po' come i comici del secolo precedente, così descrive la morte dei paradigmi tragici ad opera della nuova scienza:

> Non si può fare a meno di sopportare malvolentieri e di odiare quelli che ci hanno portati a fare discorsi del genere e che ancor oggi ci portano a farli; quelli che non vogliono credere ai miti che hanno sentiti raccontare dalle balie e dalle madri quando erano ancora bambini piccoli nutriti col latte, simili a canzoni, detti un po' per scherzo e un po' sul serio, ascoltati nelle preghiere che accompagnavano i sacrifici, accompagnati da azioni visive che il giovane osserva con piacere durante la cerimonia, così come volentieri guarda e ascolta ciò che fanno i suoi genitori quando nella preghiera e nell'invocazione si rivolgono agli dèi e parlano con loro, non dubitando mai della loro esistenza [290].

[288] Si veda, su questo punto, R. Goossens, *Euripide et Athènes*, Bruxelles, 1960; e cfr. V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Einaudi, 1971.
[289] Lesky, *Storia della letteratura* cit., II, pp. 478-9.
[290] Plat. *Leg.* 887 CE.

I negatori dei miti sono certi sapienti (*sophùs àndras*)[291], e si tratta proprio di quei sapienti che negano l'intervento divino nella natura e lasciano gli astri e gli elementi in balìa della necessità priva di intelligenza[292], cosa che appunto gli scienziati amici di Pericle, non a torto, erano accusati di fare. Ma in seguito il discorso prende una piega diversa, e agli stessi sapienti vengono fatti altri rimproveri:

> E dicono anche che la politica ha poco in comune con la natura, ma molto con la tecnica, e che in tal modo l'intera attività legislativa non è secondo natura, ma secondo tecnica [...] E che anche le cose belle sono belle alcune per natura e altre per legge; e che le cose giuste non sono mai giuste per natura, ma gli uomini continuano a modificarle col loro incessante litigare, e ciascuna di esse è sovrana proprio se e quando essi la modificano: ma lo è per la tecnica e per le leggi, non certo per la natura[293].

Il discorso, dopo tutto quanto si è detto sui paradigmi mitici, è molto chiaro: la nuova scienza non solo ha ucciso i modelli costituiti dagli dèi, ma anche i modelli naturali, ponendo la politica come tecnica autonoma, refrattaria ad ogni genere di modello immutabile. E non basta: Platone ci dice anche la causa del ripudio dei paradigmi naturali, che è la mutevolezza delle leggi in regime democratico in omaggio alla discordia dei pareri sul giusto. L'analisi platonica è incomprensibile per tutti quegli storici che, riconoscendo nella sapienza arcaica la dimensione politica e paradigmatica, hanno tuttavia pensato a una natura posta come modello ideale della *polis* ellenica come tale: se essi avessero ragione, i paradigmi naturali avrebbero trovato nell'Atene democratica la patria perfetta e, una volta scalzati gli ormai superati paradigmi eroico-divini, avrebbero incarnato i valori isonomici panellenici nell'isonomia più tipica e più emblematica, che era appunto la democrazia periclea. Al contrario, confluendo tutti assieme in un

[291] Ivi, 888 E.
[292] Ivi, 889 BC.
[293] Ivi, 889 D - 890 A. Cfr. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, pp. 371-3; Webster, *Athenian Culture* cit., pp. 98-9.

solo ambiente culturale, i paradigmi naturali si elidono a vicenda e scompaiono, lasciando sussistere da un lato una politica senza miti (legislazione puramente tecnica non modellata sulla natura), dall'altro una scienza della natura senza linguaggio politico e senza ambizioni educative (universo fisico retto dalla causalità meccanica e privo di antropomorfismo): ciò prova una volta di più che i miti naturali costruiti a scopo di paideia politica si riferivano ai problemi concreti delle singole città in cui fiorivano, non ai problemi universali della *polis* indeterminata; ed è allora perfettamente logico che essi, entrando in contatto reciproco, si risolvano in conflitti tra le diverse concezioni della natura-modello, e finiscano in ultima analisi per costringere i sapienti a rinunciare all'abbinamento tra natura e legge. Questa brusca svolta è così descritta da Lévêque e Vidal-Naquet:

Chi ci ha seguiti nella nostra analisi sa che l'atmosfera intellettuale della fine del VI secolo è caratterizzata da una certa coincidenza tra la visione geometrica del mondo, come la concepiva un Anassimandro, e la visione politica di una città razionale e omogenea, come la realizzava Clistene. È quasi superfluo fare osservare che questa solidarietà sparisce nel corso del V secolo. Il mondo dei geometri e degli astronomi, e anche quello dei filosofi, che da Parmenide presero il metodo di riflessione ad essi congeniale, si separano dal mondo della città. L'astronomo o, come si dice, il «meteorologo» non appare più come un cittadino. È al V secolo, e non a un'epoca anteriore, che vanno datati i processi per empietà. Le cause di questa frattura sono evidentemente complesse. Il fisico del V secolo è un personaggio panellenico che, come si vede bene dall'esempio di Anassagora, precede su questa via il sofista, urtando, come mostra più di un aneddoto celebre, tanto le religioni tradizionali quanto le credenze civiche [294].

Il divorzio tra natura e legge si presenta così a uno dei più autorevoli storici della repubblica cosmica, Gregory Vlastos:

L'eguaglianza cosmica ha perduto la sua importanza perché la giustizia cosmica non ha più senso. La giustizia è ora un dispositivo uma-

[294] P. Lévêque - P. Vidal Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964, p. 123.

no; si applica solamente agli atti e alle relazioni di esseri coscienti. Non è arbitraria, dato che è radicata nelle necessità della natura umana e delle condizioni ambientali umane. Ma neanche la si trova nell'universo come tale; essa è un prodotto di civilizzazione e di arte [295].

5. Vlastos non si chiede il perché della svolta; Lévêque e Vidal-Naquet si pongono la domanda, ma rispondono ribadendo il fatto stesso (il cosmopolitismo e l'apoliticità degli scienziati) che dovrebbero invece spiegare. Agli uni e all'altro, come a tutti coloro che collocano la repubblica cosmica nel regno dell'universale, manca la parola-chiave: Atene. Eppure la distinzione fra *nomos* e *physis*, fra legge e natura [296], che l'Ateniese di Platone rievoca ai suoi interlocutori stranieri, compare inizialmente in scrittori nati ad Atene o vissuti là per qualche tempo [297], legati tutti più o meno direttamente all'insegnamento di Anassagora: Diogene [298], Archelao [299], Euripide [300], Tucidide [301], i medici ippocratici [302], Democrito [303]. Uomini di formazione scientifica e non politica, essi intesero la distinzione a tutto vantaggio della natura, che fu studiata secondo le sue proprie dimensioni, e a tutto danno della

[295] G. Vlastos, 'Equality and Justice in Early Greek Cosmologies', *Classical Philology*, 1947, pp. 156-78 (cito da AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, I, London-New York, 1970, pp. 56-91, alle pp. 90-1).

[296] Su questo binomio si vedano principalmente: F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel, 1945; G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli, 1971. Cfr. anche Schuhl, op. cit., pp. 356-64; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, I, Il Mulino, 1966, pp. 37-40.

[297] Per la discussione su *nomos* e *physis* ad Atene si vedano: Pavan, *Il momento del «classico»* cit., pp. 212-5; Webster, op. cit., pp. 221 e 270-1.

[298] AET. IV, 9,8. Cfr. Casertano, op. cit., p. 60.

[299] DIOG. L. II, 16. Cfr. Schachermeyr, *Geistesgeschichte* cit., p. 96; Casertano, op. cit., pp. 59-60.

[300] *Ion* 642-4; *Bacch.* 890-6. Cfr. Schuhl, op. cit., p. 359; Heinimann, op. cit., pp. 166-7.

[301] VI, 16,2-3. Cfr. Heinimann, op. cit., p. 164.

[302] *De aër.* 14; *De vict.* I, 4 e 11. Cfr. Schuhl, loc. cit.; Heinimann, op. cit., pp. 13 sgg., 153 sgg.; Fassò, op. cit., pp. 39-40.

[303] GALEN. *De elem. sec. Hippocr.* I, 2; DIOG. L. IX, 45; AET. l. cit. Cfr. E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, 1957, pp. 413-4; Casertano, op. cit., pp. 61-8; Pavan, op. cit., pp. 213-4.

legge, che sempre più venne degradata a convenzione e rifiutata come arbitraria [304]: dalla politica attiva ateniese i meteci del circolo di Pericle si tennero sempre alla larga, lasciandola volentieri al loro potente patrono e ai membri ateniesi del gruppo. Chi ha immaginato che i sapienti venuti dai confini dell'Ellade portassero ad Atene concezioni politiche ad essa estranee, come il dispotismo orientale o la tirannide italo-siceliota, che in tal senso influenzassero l'azione di Pericle e che per questo fossero tacciati di medismo e di propaganda antidemocratica, dimentica tutta una serie di dati fondamentali: dimentica, in primo luogo, che la scienza della grecità periferica aveva fornito i suoi paradigmi proprio alle città isonomiche, e in netta antitesi alle tirannidi e alla dominazione persiana; dimentica l'evidente cosmopolitismo, causa diretta di disinteresse per le vicende ateniesi, che traspare da ciò che conosciamo di Anassagora [305], di Democrito [306], del giramondo Protagora [307], del disgustato esule Empedocle [308]; dimentica che lo stesso Plutarco, fonte prima delle notizie sui processi ai meteci, non dice che Pericle abbia appreso da Anassagora altro che fisica ed eloquenza, e da Zenone altro che dialettica [309]. E chi ha voluto attribuire ad ogni costo a Protagora una qualche dottrina politica ha costruito castelli di carte: gli scritti *Sullo Stato* e *Sulla costituzione originaria* [310] rientrano chiaramente, come quello *Sugli dèi* di cui si è fatto cenno più sopra, nelle «opere antilogiche» [311], il cui contenuto è sempre irrilevante, costituendo semplice pretesto per dimo-

[304] V. Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci*, La Nuova Italia, 1967, pp. 144-5.

[305] Cic. *Tusc.* I, 43,104; Diog. L. II, 7; 11. Cfr. I. Lana, 'Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia prima del cinismo', *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 1951, pp. 193-216 (cito da *Studi sul pensiero politico classico* cit., pp. 231-73, alle pp. 245-6); Lévêque-Vidal Naquet, l. cit.

[306] Fr. 247. Cfr. Lana, op. cit., pp. 249-52.

[307] Plat. *Prot.* 316 CD; 317 BC; *Men.* 91 DE; *Hipp. Mai.* 282 DE.

[308] Fr. 135. Cfr. Lana, op. cit., pp. 244-5.

[309] Plut. *Per.* 4-6.

[310] Prot. frr. 8 a - 8 b.

[311] Nestle, *Vom Mythos zum Logos* cit., pp. 289-95; M. Untersteiner, 'Le «Antilogie» di Protagora', *Antiquitas*, 1947-48, pp. 34-44; *I sofisti* cit., pp. 17-25; 38-54; Capizzi, *Protagora* cit., pp. 235-41.

strare tesi opposte [312]; il mito che Platone fa narrare a Protagora nel dialogo a lui dedicato [313] ha a che fare con l'Abderite solo nella forma, essendo esso, come ci informa Filostrato [314], un'imitazione del suo stile oratorio; le prese di posizione politiche che nello stesso *Protagora* vengono messe in bocca al protagonista non possono essergli attribuite perché mancano loro le caratteristiche formule con cui Platone contrassegna le proprie testimonianze sui filosofi [315]; la professione di educazione politica dei giovani [316], sempre espressa da Protagora nello scritto platonico, è invece autentica, essendo presentata con formula iterativa, ma allude soltanto all'insegnamento retorico e dialettico, che rende il cittadino «capace di trattare e di discutere le faccende dello Stato», come è detto immediatamente prima; infine la legislazione di Turii [317], sulla quale Menzel fondò la sua fantasiosa ricostruzione del pensiero politico di Protagora [318], non fu in realtà che una costituzione raccogliticcia, costruita mettendo insieme vecchie leggi locali [319]. L'unico personaggio che Plutarco attesta essere stato esiliato perché, sotto il pretesto della dottrina, avrebbe dato consigli politici a Pericle, è il musico Damone [320]; ma la notizia dei pre-

[312] Capizzi, l. cit.
[313] PLAT. *Prot.* 320 C - 322 D.
[314] *Vit. Soph.* I, 10,4.
[315] Capizzi, *Protagora* cit., pp. 61-6; *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Ed. Ateneo, 1969, pp. 83-93.
[316] PLAT. *Prot.* 319 A.
[317] HERACL. PONT. *De leg.* fr. 21 Voss.
[318] A. Menzel, 'Protagoras als Gesetzgeber von Thurii', *Berichte über die Verhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Philol.-Hist. Klasse, 1910, pp. 191-229.
[319] Ciaceri, *Storia della Magna Grecia* cit., II, pp. 352-7; M. Mühl, 'Die Gesetze des Zaleukos und Charondas', *Klio*, 1929, pp. 105-24 e 432-63, alla p. 444; Pais, *Storia dell'Italia antica* cit., II, pp. 916-7; De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., II, p. 242; I. Lana, *Protagora*, Torino, 1950, pp. 37 sgg.; F. Sartori, *Problemi di storia costituzionale italiota*, Roma, 1953, pp. 110-3; Arias, 'Rapporti e contrasti' cit., p. 239; Casertano, *Natura e istituzioni umane* cit., pp. 102-4; Ferguson, *Utopias of the Classical World* cit., pp. 49-50; Pugliese Carratelli, *Scritti sul mondo antico* cit., p. 382.
[320] PLUT. *Per.* 4; cfr. *Arist.* 1; *Nic.* 6. Si vedano in proposito: De Sanctis, *Pericle* cit., p. 187; Tarkiainen, *Die Athenische Demokratie* cit.,

cetti politici nascosti sotto l'insegnamento musicale viene introdotta da un «*éoiken*» che rivela tutta la perplessità dello storico, e tale perplessità è pienamente giustificata: Plutarco mescola qui due notizie del tutto estranee l'una all'altra, quella di Aristotele [321] su Damonide, Ateniese del demo di Oa, cui vanno attribuiti i consigli politici e il conseguente ostracismo, e l'altra di Platone [322] su Damone, di origine ignota ma comunque straniero, e quindi non soggetto ad ostracismo, al quale appartiene l'insegnamento musicale impartito all'Olimpio. Quanto ai pettegolezzi, sicuramente di origine comica, su Aspasia che induce Pericle a parteggiare per Mileto contro Samo [323], lasceremo che li prendano sul serio quelli che credono all'influenza storica del naso di Cleopatra. L'ipotesi che un Pericle avesse bisogno, per destreggiarsi nella politica ateniese, dei consigli dei fisici, e quella che decidesse le sorti dell'impero attico nel segreto dell'alcova, sono per me egualmente assurde: i meteci, che egli doveva continuamente difendere in qualità di loro protettore (*prostátēs*) [324], erano molto più un peso che un aiuto. Le accuse di medismo e di tirannide erano le normali armi che i partigiani di Tucidide di Melesia usavano contro Pericle e il suo partito, e alle quali Pericle e il suo partito rispondevano accusando gli avversari di laconismo e di restaurazione oligarchica: la pretesa «tirannide» di Pericle, che Plutar-

pp. 135-6; Montuori, 'Sul processo di Anassagora' cit., p. 131; Schachermeyr, *Perikles* cit., p. 207.

[321] *Const. Ath.* XVIII, 4; il riferimento è in Plut. *Per.* 9.

[322] *Alcib. I* 118 C; e cfr. *Lach.* 180 CD, dove viene riferito da Nicia che dopo la morte di Pericle Damone ebbe Socrate come *pròxenos*, una qualifica che indicava il protettore ateniese di uno straniero. Su Damone cfr. A.E. Raubitschek, 'Damon', *Classica et Mediaevalia*, 1955, pp. 78-83; F. Schachermeyr, 'Damon', in AA.VV., *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim*, I, Berlin, 1969, pp. 192-204; J. Schwarze, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*, München, 1971, pp. 160 sgg.; K. Meister, 'Damon, der politische Berater des Perikles', *Rivista storica dell'antichità*, 1973, pp. 29-45.

[323] Plut. *Per.* 24.

[324] Montuori, 'Sul processo di Anassagora' cit., p. 133; 'Di Aspasia milesia' cit., p. 66 e n. 22.

co [325] riprende da Tucidide [326] senza badare al contesto (una lode del governo di Pericle rispetto a quelli che vennero dopo), è smentita proprio dai processi intentati a lui e ai suoi amici [327], rivelandosi in ultima analisi simile all'accusa di dittatura scagliata contro coloro che in epoche più recenti hanno esercitato un forte potere col pieno e legale appoggio del popolo, come Robespierre e Lenin; e il fumoso concetto di «medismo», pretesto abituale per attaccare gli Ioni come Anassagora [328] e forse anche Aspasia [329], aveva come unico fondamento i modi e i costumi inevitabilmente orientaleggianti di questi stranieri.

Mai come in questo caso si dimostra valida la buona regola che vuole la cultura influenzata dalla politica, e non il contrario: gli scienziati potevano insegnare a Pericle le loro particolari nozioni, ed egli poteva in qualche modo utilizzarle; ma, quanto a politica, essi potevano solo *imparare* e, al massimo, *esprimere* scientificamente. Per quanto concerne l'*imparare*, è assai significativo il fatto che alcuni scienziati del circolo furono uomini politici: Melisso fu navarca [330], Democrito fu membro del governo [331], Zeno-

[325] *Per.* 9.

[326] II, 65,9.

[327] W.R. Connor, *The New Politicians of Fifth Century in Athens*, Princeton New Jersey, 1971, p. 69.

[328] Satyr. *Vit.* fr. 14 Müller.

[329] Montuori, 'Aspasia' cit., pp. 79 sgg.

[330] Diog. L. IX, 24.

[331] Philodem. ap. *Papyr. Herc.* ed. W. Krönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906, pp. 128-9; *Sud.* s.v. *Dēmòkritos*. Per la possibilità che il nome di Democrito compaia in una moneta di Abdera databile attorno al 430, si vedano: E. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines*, Paris, 1926, II, 4, p. 891; L.A. Stella, 'Intorno alla cronologia di Democrito', *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 1942, pp. 21-46, alle pp. 36-44. La datazione della moneta è uno degli argomenti che consigliano di accettare per Democrito la data di nascita del 490 attestata da Diodoro (XIV, 11,5) e ritenuta l'unica possibile, contro quelle di Apollodoro (460) e di Trasillo (470) avallate dalla maggioranza degli storici, da G.F. Unger ('Die Zeitverhaltnisse des Anaxagoras und Empedokles', *Philologus*, Supplb. 4, 1884, pp. 511-50), dalla stessa Stella (op. cit.), da me ('Nota sulla posizione storica degli atomisti', in Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci* cit., I, V, pp. 319-43) e da Pierpaolo Rosati ('Democrito tra ideologia e scienza', *Il contributo*, 1980, N. 2, pp. 23-46, alle pp. 32-7).

ne succedette a Parmenide nella carica suprema [332]; ed è anche assai significativo che ciò avvenisse *dopo* i colloqui con Pericle, e mai ad Atene, ma sempre nelle città d'origine, dove erano ritornati dopo l'istruzione avuta ad Atene. Per quanto si riferisce invece all'*esprimere* (non a caso Democrito soleva dire che «il discorso è l'ombra dell'azione») [333], possiamo considerare la teoria del progresso, che abbiamo constatato essere una delle più discusse e rivoluzionarie, come espressione della mentalità politica periclea, e possiamo anche vedere nell'opposto mito del regresso, dall'età aurea a quella ferrea, un modo di pensare funzionale alla struttura mentale oligarchica; un conflitto di vedute che Giuseppe Nenci così sintetizza:

> Colpisce il fatto che i due schieramenti non vedano capovolgimenti o passaggi di protagonisti fra di loro; lo scontro è frontale, non c'è osmosi, né opportunismo di scelte che permettano il passaggio dall'uno all'altro campo. E le argomentazioni ideologiche acquistano una loro rigidità che può riassumersi, nel campo democratico, nel ripudio progressivo di forme di religiosità ufficiale e di etica tradizionale — un'etica rurale — a favore di una sempre maggiore spregiudicatezza del pensiero e in nome di una fiducia nel progresso, [...] mentre nel campo conservatore si fa sempre più appello a valori che sembrano superati nella fiducia che la giovane democrazia ha nel suo avvenire, quali la religiosità dei padri, il loro spirito di sacrificio (di qui l'evocazione di Marathòn, che arriverà fino ad Aristofane), di fronte al voluto silenzio di Pericle sulle virtù delle generazioni passate, rispetto al coraggio ed alla creatività della sua generazione [334].

6. La teoria del progresso è in fondo il momento culminante di quel divorzio tra natura e legge che Platone considererà, non a torto, così dannoso per le idee tradizionali: la legge si forma e si sviluppa proprio quando l'uomo esce dalla natura ed entra nella tecnica. È qui la radice profonda del subitaneo dissolversi dei paradigmi mitici naturali: uomini venuti da città diverse, da mondi

[332] Strab. VI, 1,1,252.
[333] Plut. *De puer. ed.* 14,9 F.
[334] Nenci, 'Formazione e carattere dell'impero ateniese' cit., pp. 56-7.

legislativi diversi, si rendono conto che la natura è una sola e che le costituzioni sono molte; toccano con mano, nell'Atene dalle mille lingue, nell'Atene il cui dialetto si prepara a diventare la lingua culturale di tutta l'Ellade, l'impossibilità di servirsi della natura unica come modello ideale delle molte costituzioni. Assai emblematico, per capire fino a che punto scienza e politica si voltino le spalle, è il modo in cui Atene accolse Parmenide, presente in essa prima idealmente, attraverso il manoscritto del suo poema portato da Zenone, poi in carne ed ossa, sia pure in una fugace apparizione. La scienza radunata ad Atene recepì l'ontologia dal proprio peculiare punto di vista, ignorandone la dimensione politica, e rivolse alla tesi dell'unità dell'ente critiche che la risposta di Zenone ci fa supporre di tipo logico-geometrico, provenienti quindi o da antilogici come Protagora o da matematici come Enopide di Chio, coetaneo di Zenone [335]; sullo stesso piano si mosse, ovviamente, la replica di Zenone, che fu poi il suo unico scritto [336], e che contrappose alla *reductio ad absurdum* dell'unità parmenidea, effettuata dagli avversari, la *reductio ad absurdum* della molteplicità [337], col risultato oggettivo di mettere in crisi quello stesso Parmenide che avrebbe voluto invece difendere [338], e che, avendo posto alla base delle sue riflessioni tutt'altro che le questioni logiche, doveva fatalmente soccombere sia agli acuti attacchi dei critici, sia alla non meno pericolosa difesa del discepolo. Nello stesso spirito si accostò a Parmenide il giovane Melisso, la cui massima «fama», corrispondente probabilmente alla stesura del suo libro,

[335] Diog. L. IX, 41.

[336] Vlastos, 'Plato's Testimony' cit., p. 136 e n. 3.

[337] Plat. *Parm.* 128 CD. Per la questione della validità di questa testimonianza platonica si vedano: Capizzi, *Socrate* cit., pp. 48 e 50; F. Solmsen, 'The Tradition about Zeno of Elea re-examined', *Phronesis*, 1971, pp. 116-41, alle pp. 140-1; K. von Fritz, 'Zeno of Elea in Plato's «Parmenides»', in AA.VV., *Serta Turyniana. Studies in Greek Literature and Palaeography in honour of Alexander Turyn*, Chicago-London, 1974, pp. 329-41; Vlastos, op. cit., pp. 142-9.

[338] Si vedano in proposito le ricerche di Guido Calogero: *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, 1977², pp. 105-88; *Storia della logica antica*, I, *L'Età arcaica*, Laterza, 1967, pp. 172-82.

non a caso viene collocata dalla tradizione nel 444-43 [339], e cioè tra la venuta di Parmenide e il ritorno di Melisso a Samo in occasione della guerra con Mileto che lo vide ammiraglio contro gli amici Pericle e Sofocle [340]: se Zenone difendeva le proposizioni parmenidee dimostrando l'assurdità di quelle contrarie, Melisso preferì il procedimento diretto, dimostrò cioè l'immutabilità e compattezza dell'esistente [341] che Parmenide aveva dogmaticamente affermate; ma per farlo ricorse, come Zenone, ad un concetto spaziale, quello del vuoto, introducendo egli pure la logica matematica [342] e trascurando del tutto le motivazioni politiche che avevano spinto Parmenide alle asserzioni contestate. Ma la dimensione politica del poema parmenideo non sfuggì ai politici, che alle questioni dello spazio e del tempo erano poco interessati e che in Parmenide vedevano soltanto l'alleato aristocratico della democratica Atene: Mario Vegetti [343] ha recentemente messo in evidenza come uno dei più interessanti *pamphlets* usciti dai cenacoli oligarchici di Atene, la *Costituzione degli Ateniesi*, ritrovata tra gli scritti di Senofonte ma databile alla seconda metà del quinto secolo, riprenda da Parmenide due concetti prettamente politici, e cioè da un lato la coesistenza tra atteggiamento di disapprovazione e riconoscimento della coerenza interna di ciò che si rifiuta («quanto alla costituzione degli Ateniesi, non ne approvo il modo, ma, una volta che hanno ritenuto opportuno farla democratica,

[339] EUSEB. *Chron.* ol. 84,1; cfr. APOLLODOR. ap. DIOG. L. IX, 24.

[340] ARIST. *Const. Sam.* fr. 577 Rose; PLUT. *Themist.* 2; *Per.* 26-27; *Sud.* s.v. *Mélētos Láru.* Cfr. E. Will, *Le monde grec et l'Orient*, I, Paris, 1972, pp. 282-7.

[341] MELISS. frr. 7,2; 8,5-6; 10.

[342] Per il passaggio da Parmenide a Melisso si vedano: Calogero, *Studi* cit., pp. 69-103; *Storia della logica* cit., pp. 182-99; F. Solmsen, 'The «Eleatic One» in Melissus', *Mededelingen Nederlandse Akademie*, 1969, pp. 221-33; R. Vitali, *Melisso di Samo sul mondo o sull'essere. Una interpretazione dell'eleatismo*, Urbino, 1973, pp. 267 sgg.

[343] 'Il dominio e la legge' cit., pp. 38-47. Si veda la critica delle tesi di Vegetti (che peraltro io ritengo tuttora convincenti) in G. Serra, *La forza e il valore. Capitoli sulla Costituzione degli Ateniesi dello pseudo-Senofonte*, Roma, 1979, pp. 44 sgg.

penso facciano bene a difendere la democrazia») [344], dall'altro la necessaria immutabilità di ogni costituzione realmente esistente («stando così le cose, io dico che ad Atene le cose non possono stare diversamente da come stanno ora») [345]. È questa, in certo modo, la sorte che toccò anche ad Eraclìto nel lento e difficile cammino del suo pensiero verso Atene: Simonide ne colse solo il linguaggio politico, riecheggiando, come abbiamo visto, il concetto di «gloria semprescorrente» del frammento 29; mezzo secolo dopo Cràtilo ne utilizzò, come vedremo, gli esili spunti concernenti la natura, ormai del tutto fraintesi in quanto sganciati dalla loro pregnante valenza paradigmatica. Tutto ciò dimostra in modo lampante l'incomunicabilità ormai irreversibile tra mondo scientifico e mondo politico nell'Atene di Pericle: né gli scienziati né i politici potevano più capire che la scienza potesse servire, come era servita ad Eraclìto e a Parmenide, per scopi politici; e allora i primi utilizzavano senza alcun sottinteso la componente scientifica dei loro paradigmi, i secondi attingevano invece alle loro conclusioni politiche trascurandone i modelli.

Le due operazioni chirurgiche, e cioè l'asportazione della politica per salvare la scienza e l'asportazione della scienza per salvare la politica, furono sapientemente portate a termine da Democrito sul tessuto ideologico di Leucippo e della scuola milesia che in lui confluiva. L'uso insistente di vocabili come *athroismòs, athròizein, synathròizein*, usati generalmente per le assemblee o per gli eserciti, e applicati invece da Leucippo all'aggregarsi degli atomi nel momento della formazione del mondo, lascia supporre che egli usasse la cosmogonia come paradigma mitico: come gli atomi «si radunano» formando un corpo celeste, così i Milesii, dispersi e sfiduciati dopo la distruzione della loro città operata dai Persiani nel 494, dovevano tornare a «radunarsi» nella città risorgente, creando un nuovo corpo sociale. Questa vaga sopravvivenza dell'antica scienza paradigmatica scomparve definitivamente in Democrito, che imparò ad Atene, e applicò ad Abdera, la netta distinzione tra

[344] [XENOPH.] *Const. Ath.* III, 1; cfr. I, 1. Si riscontrino questi passi da una parte con PARM. 8,54, dall'altra con PARM. 9.

[345] Ivi, III, 8, da raffrontare a PARM. 8,26-31.

scienze fisico-matematiche e teoria dello Stato: tanto è vero che in certe opere trattò di scienza senza fare uso di vocaboli politici [346], e in certe altre scrisse di politica in forma dispiegata e non allusiva [347]. Democrito, Zenone e Melisso rappresentano, nel circolo pericleo, non soltanto la morte del mito, ma anche e soprattutto la morte del paradigma politico come tale.

7. Diversa fu la posizione di Anassagora, il grande ispiratore del divorzio tra *nomos* e *physis*, che condivise con loro il concetto di scienza non paradigmatica, ma alla politica dei paradigmi non sostituì una politica senza paradigmi, bensì una politica a paradigma interno, esprimendo così ancora una volta gli intendimenti di Pericle: sul primo punto egli chiarì il proprio pensiero in polemica con Lampone, sul secondo in contrasto con Diogene di Apollonia, legati l'uno e l'altro alla vecchia idea che la natura sia il modello dello Stato. Lampone, vedendo un montone con un solo corno, interpretò il fatto naturale come il paradigma di futuri eventi politici, e cioè della sconfitta di uno dei due partiti ateniesi, quello di Tucidide di Melesia, e dell'unificazione del potere nelle mani di Pericle; Anassagora, fermamente radicato alla concezione causale e non finale della natura, spaccò il cranio all'animale e mostrò che l'anomalia era dovuta alla deformità del cervello, che si concentrava in un solo punto [348]. Quanto a Diogene, egli provò a mantenere in vita, nell'Atene panellenica, gli antichi paradigmi milesii che attribuivano il *kràtos*, il potere politico, alle forze della natura, e scrisse, non sappiamo in relazione a quale situazione politica, che tutti «sono governati» (*kybernâsthai*) dall'aria, che l'aria «ha potere su tutti» (*pàntōn kratêin*) [349]. A questo modo

[346] Vlastos, 'Equality and Justice' cit., pp. 89-90. Per una critica degli anacronismi a cui fatalmente approdano i moderni tentativi di interpretare politicamente l'atomismo democriteo, rinvio al citato articolo di Rosati.

[347] Si vedano i frr. 245-255 e 266-267 di Democrito e l'interpretazione in senso «liberale» data ad essi da Havelock (*The Liberal Temper* cit., pp. 125-54).

[348] Plut. *Per.* 6, su cui cfr. Vegetti, *Il coltello e lo stilo* cit., p. 28. Per il «causalismo» di Anassagora (cfr. Schol. A Aesch. *Prom.* 88) si veda Schachermeyr, *Geistesgeschichte* cit., p. 84.

[349] Diog. fr. 5.

arcaico di concepire il paradigma politico, che sembra riscuotesse l'approvazione di Archelao [350], Anassagora nel suo libro rispose così:

> All'inizio tutte le cose erano insieme [...] e, pur essendo tutte insieme, la piccolezza di ciascuna di loro impediva che qualcuna fosse illustre: infatti le avevano tutte in loro potere l'aria e l'etere, che sono entrambi senza limiti (nel loro potere) perché sono massicciamente presenti nella totalità sia per quantità che per grandezza. [...] Ma una volta che queste cose si sono così separate, bisogna riconoscere che nessuna di esse è qualcosa di meno o qualcosa di più (perché non è possibile che una sia di più di tutte insieme), ma tutte sono pari. [...] Mentre le altre cose partecipano di tutto, l'intelligenza è senza limiti e dominata solo da se stessa. [...] Infatti è la più sottile di tutte le cose, la più pura, ed ha in sé tutta la conoscenza di tutto, e dispone di un grandissimo potere; e quante cose hanno vita, le maggiori e le minori, tutte le comanda l'intelligenza. E l'intero rivolgimento fu proprio l'intelligenza a comandarlo, tanto che rivoluzionò il potere. E dapprima cominciò a rivoluzionare dal piccolo, poi rivoluzionò di più, e in seguito rivoluzionerà ancora di più [351].

Il potere dell'aria di cui parla Diogene, e in generale il concetto di potere applicato a forze e a parti della natura, è cosa del passato, quando le idee erano confuse e l'intelligenza non aveva ancora preso il comando: ora invece (e qui la legge del progresso torna a farsi sentire) l'intelligenza domina, i limiti che impedivano alla maggioranza dei cittadini di emergere sono stati rimossi, tutti sono eguali, nessuno può stare al di sopra della totalità per privilegio. Lo scienziato, colui che conosce tutto di tutte le cose, non può più proporre al politico paradigmi materiali, privi di intelligenza: l'intelligenza politica, l'intelligenza dotata di potere e fonte di democrazia, è l'unico paradigma che gli sia congeniale.

Che l'*arché* dell'intelligenza fosse un paradigma democratico, molti storici lo hanno compreso: ma si sono anche domandati se per dominio dell'intelligenza Anassagora intendesse la prevalenza

[350] Diog. L. II, 17.
[351] Anaxag. frr. 1, 5 e 12.

di Pericle nella politica interna ateniese o la prevalenza di Atene nell'equilibrio della Grecia [352]. Ancora una volta sono gli storici frequentatori di Anassagora ad illuminarci: Erodoto parla di lotta per l'*arché*, ma si riferisce al conflitto tra i capi delle città greche per il predominio [353]; Tucidide, nei discorsi fatti pronunciare a Pericle, delinea in modo inequivocabile il paradigma politico elaborato nel circolo pericleo, che è Atene stessa. Nell'elogio dei caduti in guerra il Pericle tucidideo è quanto mai esplicito nel contrapporre il modello ateniese a quello spartano che era stato tanto gradito a Cimone:

> Noi abbiamo una costituzione che non emula le leggi dei vicini: più che imitare altri, siamo noi stessi modello (*paràdeigma*) per alcuni. Quanto al nome, (il nostro modello) si chiama democrazia, perché governa nell'interesse della maggioranza, e non di pochi [354].

Modello spartano e modello ateniese vengono poco più sotto paragonati da Pericle in modo più concreto: diverso è l'atteggiamento delle due città nei riguardi degli stranieri, diverso è il modo di preparare la guerra, diversi sono i metodi educativi [355]. Ancora una volta egli insiste sul principio iniziale, secondo il quale Atene, più che utilizzare paradigmi educativi ad essa estranei, è essa stessa paradigma educativo: Atene è «l'educazione dell'Ellade» (*tês Hellàdos pàideusis*) [356], e non ha bisogno di essere lodata con i miti da Omero o da altro poeta epico [357]. Che il paradigma-Atene e il paradigma-intelligenza si identifichino è già

[352] Cfr. Glotz, *La cité grecque*, Paris, 1953², pp. 164-5; Montuori, 'Il processo di Anassagora' cit., pp. 140-2; *Socrate* cit., pp. 234-6.

[353] Herod. VI, 98.

[354] Thuc. II, 37,1. Cfr. M. Pavan, *La grecità politica da Tucidide ad Aristotele*, Roma, 1958, p. 11.

[355] Thuc. II, 39,1. Cfr. Pavan, op. cit., p. 12.

[356] Thuc. II, 41,1. Cfr. Pavan, op. cit., p. 13; Schachermeyr, *Perikles* cit., pp. 84-7; Meiggs, *The Athenian Empire* cit., p. 273. Per l'origine anassagorea di questo concetto e per il nesso col *nûs* di Anassagora, si veda G. Pugliese Carratelli, 'La democrazia nel mondo greco', *L'Acropoli*, marzo-aprile 1945, pp. 153-66 (cito da *Scritti sul mondo antico* cit., pp. 395-411, alla p. 406).

[357] Thuc. II, 41,4. Cfr. Pavan, op. cit., p. 9.

fin qui abbastanza evidente, data l'insistenza di Anassagora e del Pericle tucidideo sul comune concetto di democrazia; ma l'identità diventa lampante se rileggiamo l'altro discorso di Pericle in Tucidide, quello pronunciato dallo stratega ateniese per difendersi dal rimprovero di aver permesso l'invasione del suolo attico ad opera delle armate peloponnesiache, dove il concetto anassagoreo di intelligenza viene applicato sotto vari nomi ad Atene e al suo popolo:

L'intelligenza (*xýnesis*) che viene da elevatezza d'animo rende più forte anche l'ardire quando le forze in campo sono pari: si affida meno alla speranza, che invece ha la sua forza nella difficoltà, e più alla conoscenza razionale (*gnòmē*) dei fatti, che ha come tratto caratteristico la capacità di comprenderli prima che avvengano (*prònoia*) con conseguente maggiore sicurezza [358].

Gli ultimi paradigmi mitici, che sono quelli scientifici di spirito isonomico, muoiono nelle pagine di Anassagora: al loro posto il Clazomenio propone un paradigma concreto, la democrazia perfetta, che è l'incarnarsi dell'intelligenza nella storia. Per Ippodamo essa va cercata nel mondo del puro pensiero [359], e cioè proprio là dove nel secolo successivo Platone cercherà il paradigma opposto, l'aristocrazia perfetta; per Pericle, invece, nel mondo dei fatti reali e visibili a tutti, perché la democrazia perfetta è Atene. Pericle si regola coi miti scientifici come Tirteo si era regolato coi miti epici: sostituisce loro un paradigma reale, una città paradigmatica che agisce concretamente nella storia; salvo che al

[358] THUC. II, 62,5.

[359] ARIST. *Pol.* 1267 b 22 sgg. Si veda in proposito soprattutto il citato articolo di Lana su 'L'Utopia di Ippodamo da Mileto'; e inoltre: Glotz, *La cité grecque* cit., pp. 31-2; Nestle, *Vom Mythos zum Logos* cit., pp. 492-3; R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris, 1956, pp. 15-6; Meiggs, *The Athenian Empire* cit., pp. 278-9; Ferguson, *Utopias* cit., pp. 48-9. Per i possibili rapporti tra il pensiero politico di Ippodamo e la politica di Pericle, cfr. De Sanctis, *Pericle* cit., pp. 187-8. Per i rapporti tra programma politico e programma urbanistico in Ippodamo: Martin, l. cit.; Lévêque-Vidal Naquet, *Clisthène* cit., pp. 124-8; A.J. Cappelletti, *Ciencia jonica y pitagorica*, Caracas, 1980, pp. 89 sgg.

paradigma tirtaico-cimoniano, che è Sparta, si affianca il paradigma pericleo, che è Atene. Si tratta di due paradigmi antitetici, destinati ad una guerra mortale: l'ultimo trentennio del quinto secolo li vedrà affrontarsi con le armi, sui campi della penisola greca e della Sicilia; la prima metà del secolo successivo assisterà al loro scontro ideale, come vedremo, nelle pagine dei massimi scrittori politici ateniesi.

Nasce la filosofia

-1. Nel «discorso paradigmatico», nel discorso che Tucidide fa pronunciare a Pericle per i primi caduti della guerra peloponnesiaca, compare anche una parola destinata ad un grande futuro: «amare il sapere», *philosophêin*; perché appunto «amare il sapere» e «amare il bello» sono due caratteristiche peculiari dell'Atene-paradigma [360]. Che il «filosofare», l'atteggiamento di ricerca del sapere per il sapere, faccia parte dell'Atene che Pericle e il suo circolo propongono come modello educativo all'intera Grecia, non è cosa che ci possa meravigliare: spogliata delle allusioni politiche, la scienza ci è già apparsa come sapere per il sapere, che è più o meno ciò che da Pericle a Platone si intende per «filosofia». Un altro storico assai più vicino a Pericle di quanto non fosse Tucidide, e cioè Erodoto, aveva già qualche tempo prima applicato lo stesso verbo *philosophêin* al Solone leggendario, al Solone che discute da pari a pari con Creso e gli dà lezioni di saggezza [361]: che è come dire non all'Atene come democrazia ideale, ma all'Atene ideale eterna. Gorgia nell'*Èlena* [362] preciserà meglio il concetto, identificando il filosofare con le «lotte degli argomenti» (*philosòphōn lògōn hamíllas*) e riavvicinandolo ai dibattiti oratorii politi-

[360] THUC. II, 40,1. Cfr. E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Laterza, 1973, p. 229.
[361] HEROD. I, 30.
[362] GORG. *Hel.* 13. Cfr. A.-M. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la litérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, 1961, p. 41; G. Casertano, *La nascita della filosofia vista dai Greci*, Napoli, 1977, p. 37.

ci e giudiziari («lotte di argomenti di pubblica necessità», *anankàius lògōn agônas*): una testimonianza assai illuminante, che completa e chiarisce il riavvicinamento tra filosofia e democrazia fatto dal Pericle tucidideo, lasciandoci intendere come l'Atene di Pericle, regno del dibattito giudiziario e del dibattito politico, diventi anche, una volta liberata la scienza dal dogmatismo del paradigma mitico, la grande palestra del dibattito scientifico. Non è un caso che fra le tragedie composte da Eschilo in età periclea vi siano le *Supplici* e le *Eumenidi*, che sono due lunghi dibattiti [363]; né che la discussione scientifica nasca negli stessi anni di quella politica [364].

In effetti l'età periclea vede nascere e crescere i grandi dibattiti legati ad Atene, alla sua costituzione interna e alla sua politica estera: da un lato la *polemica sulla democrazia*, che si apre col *lògos tripolitikòs* di Erodoto, dove le discussioni dei circoli ateniesi vengono messe in bocca a tre notabili persiani [365], e prosegue coi già menzionati discorsi di Pericle in Tucidide, con le *Supplici* di Euripide, con l'anonima *Costituzione degli Ateniesi*, fino al *Protagora* platonico [366]; dall'altro la *polemica sull'egemonia*, che Tucidide riecheggia prima nelle lamentele contro Atene dei Corinzi a Sparta [367], poi nell'appassionata difesa di Pericle [368] e nelle realistiche ammissioni di Cleone e di Eufemo [369], infine nello scontro dialettico fra i rappresentanti degli Ateniesi e quelli dei Melii [370]. Il

[363] M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, pp. 100-3.

[364] Mazzarino, *Il pensiero storico classico* cit., p. 179.

[365] Cl. Mossé, *Le dottrine politiche in Grecia*, D'Anna, 1973, pp. 23-7; Connor, *The New Politicians* cit., pp. 199-206; J.A.S. Evans, 'Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3,80-82', *Quaderni urbinati*, N.S. 7, 1981, pp. 79-84, e letteratura citata alla n. 1.

[366] Glotz, *La cité grecque* cit., pp. 166-78; Mossé, op. cit., pp. 42-6; A. Capizzi, 'Il «mito di Protagora» e la polemica sulla democrazia', *La cultura*, 1970, pp. 552-71; C.M. Bowra, *Periclean Athens* cit., pp. 106-38; Ferguson, *Utopias* cit., pp. 26-8.

[367] I, 68. Cfr. Pavan, *La grecità politica* cit., p. 14.

[368] II, 41; 64,3.

[369] III, 37,1; VI, 88,2. Cfr. Mossé, op. cit., p. 45.

[370] V, 84-113.

dialogo, il democratico scontro delle opposte opinioni, si sposta con Erodoto dall'*agorà* alla storiografia [371], con Anassagora e Protagora dall'*agorà* alla scienza [372]. Abbiamo già visto Anassagora polemizzare con Diogene di Apollonia sui paradigmi fisici: ma lo troviamo in polemica anche con Erodoto su svariati argomenti, dalle piene del Nilo [373] all'ideale del saggio [374]; Satiro ce lo mostra in amichevole dibattito col suo discepolo Euripide [375]; Aristotele sembra riportare una sua discussione con Empedocle sul numero degli elementi [376]; e Vitruvio ricorda come egli e Democrito prendessero lo spunto dalla scenografia di una tragedia di Eschilo, dipinta e poi fissata per iscritto da Agatarco, per redigere due opuscoli contenenti le loro opposte vedute in materia di prospettiva pittorica [377]. Anche Protagora, maestro per eccellenza del discutere, animò da par suo i dibattiti del circolo di Pericle: discusse con Zenone sul rapporto tra la parte e il tutto [378], coi geometri sul rapporto tra cose sensibili e entità matematiche [379], con Pericle in persona su problemi giurisprudenziali [380]. Assai frequenti erano le discussioni su questioni mediche: ne sono documento inoppugnabile *L'antica medicina* di Ippocrate [381] e *La natura dell'uomo* di Pòlibo [382]; ma polemizzarono anche Diogene di Apol-

[371] Si veda in proposito L. Canfora, 'Dalla logografia ionica alla storiografia attica', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., III, pp. 351-419, alle pp. 355-8.

[372] G. Cambiano, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher, 1976, pp. 13-4.

[373] HEROD. II, 22. Cfr. Mazzarino, op. cit., pp. 130-1.

[374] HEROD. I, 30-32; ANAXAG. ap. ARIST. *Eth. Nic.* 1179 a 13 sgg. Cfr. Mazzarino, op. cit., p. 132.

[375] SATYR. *Descript. vit.* fr. 37 (= *P. Oxy.* XI, n°. 1176).

[376] ARIST. *Phys.* 187 a 20 sgg.; *De coel.* 302 b 11 sgg.; *Met.* 984 a 11 sgg.

[377] VITRUV. VII, *praef.* 11.

[378] SIMPLIC. *Phys.* 1108,18. Cfr. Casertano, *Natura e istituzioni umane* cit., pp. 106-7.

[379] ARIST. *Met.* 997 b 32 sgg.

[380] STESIMBROT. fr. 11 Müller.

[381] Festugière, *Hippocrate, L'Ancienne médecine* cit., pp. xiii, xxvii e 58-9, n. 69; M. Vegetti, *Ippocrate, Opere*, UTET, 1976², pp. 151-3; Webster, *Athenian Culture* cit., p. 233.

[382] J. Jouanna, 'Rapports entre Mélissos de Samos et Diogène d'Apollo-

lonia e Ippone di Reggio contro le vecchie scuole di Crotone, di Vele e di Agrigento, che Anassagora invece cercò di difendere [383].

2. I frequenti dibattiti ci attestano senza possibilità di dubbio che la scienza da mitica si è fatta metodica: se l'incontro tra scienziati di diversa origine ha fatto decadere, come abbiamo più sopra osservato, i paradigmi mitici legati alle singole città e alle loro irripetibili situazioni politiche, l'abitudine al dibattito politico e giudiziario, tipica della democrazia, ha affinato la logica e l'osservazione; e non è un semplice aneddoto il fatto che Ippocrate di Chio, venuto ad Atene per intentare un processo, vi diventasse abilissimo nella geometria [384], perché le dimostrazioni per assurdo, introdotte da Zenone e da Melisso e diventate così fondamentali nella nuova matematica greca, nascono in «un clima politico-culturale, come quello ateniese, nel quale è essenziale il contatto con un pubblico e la discussione» [385]. Ma il pubblico dibattito condizionò soprattutto il sorgere dell'*antilogia*, e cioè della tecnica di dimostrazione di due tesi opposte, che fu la prima forma della dialettica. La priorità di essa vien data da Aristotele [386] a Zenone, da Diogene Laerzio [387] a Protagora, e non abbiamo elementi sufficienti per dissipare i dubbi in proposito: ma sappiamo con certezza che l'antilogia venne praticata tanto dal Velino [388] quanto dall'Abderite [389]; e sappiamo anche che Protagora se ne servì

nie à la lumière du traité hippocratique «De natura hominis»', *Revue des études anciennes*, 1965, pp. 306-23; Vegetti, op. cit., pp. 431-3; G.E.R. Lloyd, *La scienza dei Greci*, Laterza, 1978, pp. 12-3.

383 ARIST. *De an.* 405 b 1 sgg.; CENSORIN. *De d. nat.* 5,2 sgg.

384 PHILOP. *Phys.* 31,3.

385 Cambiano, *Filosofia e scienza* cit., p. 13.

386 Fr. 65 Rose. La priorità di Zenone fu sostenuta in epoca moderna da H.D.P. Lee, *Zeno of Elea. A Text with Translation and Notes*, Cambridge, 1936, pp. 121-2.

387 IX, 51.

388 PLAT. *Phaedr.* 261 C. Cfr. G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, Napoli-Firenze, 1972, pp. 110 sgg.; Vlastos, 'Plato's Testimony' cit., pp. 150-5.

389 PROT. frr. 5, 6a, 6b. Cfr. Untersteiner, 'Le «Antilogie»' cit.; *I sofisti*

per insegnare ai suoi discepoli paganti a confutare qualunque tesi nei processi e nelle assemblee [390], imitato in misura più modesta da Zenone [391]. I processi, che richiedevano prove tangibili oltre che argomentazioni capziose, educarono gli scienziati anche all'osservazione e all'esperimento, ed essi esercitarono questo nuovo metodo soprattutto nella geografia con Erodoto (che per primo insistette sulla necessità dell'*autopsìa*, del vedere con i propri occhi [392], ripudiando le costruzioni geometriche della terra rotonda con la Grecia al centro [393]) e nella medicina con la scuola ippocratica (che polemicamente si oppose ad ogni tentativo di dedurre le teorie biologiche da postulati esterni [394], riaffermando energicamente e rigorosamente il metodo empirico [395]). Più di trent'anni fa il padre Festugière così sintetizzava questa rivoluzione culturale:

Lo stesso spirito di curiosità infaticabile, ma ordinata, che spingeva lo storico Erodoto a fare il censimento di tutti i *thaumata* del mondo riportandoli alle loro vere cause (cfr. la piena del Nilo), i filosofi naturalisti a scoprire la spiegazione più semplice per render conto delle apparenze del mondo celeste (*sôzein tà phainòmena*), i geometri a inventare le regole che permetteranno di costruire ogni figura possibile partendo da linee e punti, doveva necessariamente portare a esaminare questa doppia meraviglia del corpo umano e delle malattie di cui è affetto, a ricercare

cit., pp. 17-25; 38-54; Capizzi, *Protagora* cit., pp. 235-41; 278-88; Martano, op. cit., pp. 215 sgg.; P. Rosati, 'Le «Antilogie» protagoree', *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli*, 1977, pp. 331-45.

[390] PLAT. *Prot.* 318 E - 319 A; DIOG. L. IX, 52.

[391] PLAT. *Alcib. I* 119 A. Cfr. Vlastos, op. cit., pp. 155-61.

[392] HEROD. II, 29; 148; IV, 16. Cfr. B. Gentili-G. Cerri, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Ed. Ateneo, 1975, p. 23 e n. 16.

[393] J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, pp. 123-4; cfr. Webster, *Athenian Culture* cit., pp. 221 sgg.

[394] Festugière, *Hippocrate* cit., pp. 33-4, n. 13.

[395] Festugière, op. cit., p. XI; Jaeger, *Paideia* cit., III, pp. 29-35; F.M. Conford, *Principium Sapientiae*, Cambridge, 1952, pp. 31-42; L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, 1953, pp. 203 e 211-2; Vegetti, *Ippocrate* cit., p. 155; E.D. Phillips, *Greek Medicine*, London, 1973, pp. 28 sgg.

le cause e della salute e della malattia, a formulare le regole che garantiscono il successo. In una parola, ciò che qui si rivela è lo spirito scientifico [396].

Mario Vegetti ha sostenuto in un interessante articolo [397] che lo scienziato come lo intendiamo noi oggi (che è poi l'uomo che gli antichi chiamavano «filosofo», ricercatore del sapere per il sapere) nasce in due modi: quando la tecnica artigiana si eleva ad esperienza, e quando il sapere sacro e aristocratico elabora la logica matematica destinata a razionalizzarlo. Fatte le debite riserve sulla concezione «panellenica» del conflitto tra acropoli e agorà, che è un po' la deformazione fondamentale della prospettiva di Vegetti sul mondo antico, va riconosciuta pienamente valida l'idea che di vero scienziato si possa parlare quando alla tecnica e al mito paradigmatico si sostituiscono l'esperienza e l'argomentazione; e il discorso di Vegetti, come si è visto per quelli di Vlastos, Lévêque e Vidal-Naquet, va corretto con la pura e semplice aggiunta di una parola, che come al solito è «Atene». Qui l'incontro tra agorà e acropoli avviene concretamente in Pericle, nato da nobilissima stirpe e ritrovatosi per ragioni contingenti [398] a sostenere le sorti della democrazia contro la sua stessa classe di origine, e dunque più idoneo di ogni altro a proteggere in una sola cerchia naturalisti e logici-matematici; ma l'uomo provvidenziale che venne incontro a Pericle, facendosi maestro degli uni e degli altri, fu il grande Anassagora, primo vero scienziato della storia e per ciò stesso primo «filosofo» greco; e Vegetti se ne rende pienamente conto [399], come prima di lui se ne erano resi conto Daniel Gershenson e Daniel Greenberg [400]. Anassagora che saliva sul monte Mimante per osservare gli astri lontano dalla foschia delle pianu-

[396] Festugière, op. cit., p. XII.
[397] 'Nascita dello scienziato', *Belfagor*, 1973, pp. 641-63.
[398] ARIST. *Const. Ath.* XXVII; PLUT. *Per.* 9.
[399] Vegetti, *Ippocrate* cit., p. 154.
[400] *Anaxagoras and the Birth of Physics*, New York-London-Toronto, 1964, pp. 6-7. La varietà del linguaggio scientifico di Anasssagora è stata messa bene in evidenza da Virginia Guazzoni Foà, *Esperienza e possibilità etica dai presocratici ad Aristotele*, Bergamo, 1977, p. 14.

re [401], Anassagora che per risolvere il problema del vuoto ricorreva per la prima volta nella storia all'esperimento, immergendo nell'acqua delle clessidre e osservando i movimenti dell'aria in esse contenuta [402], Anassagora che spaccava la testa al montone per vedere con i propri occhi la struttura dell'encefalo [403], fu poi anche capace di fondare quella matematica ateniese che i due grandi Chii, Enopide ed Ippocrate, ripresero e svilupparono [404]. Un po' del suo versatile spirito di ricerca passò in Empedocle, che aveva scritto il suo «poema fisico» prima che Anassagora ultimasse il proprio trattato [405], ma che, dopo averlo frequentato, fu talmente preso dal suo modo di fare scienza della natura [406] da avere, attorno ai quarant'anni, la forza e l'umiltà di ricominciare da capo: rilesse il proprio poema, e probabilmente lo rifece in molte parti, introducendovi il noto accenno all'esperimento anassagoreo della clessidra [407], e più in generale rielaborando la teoria degli elementi dal punto di vista del problema delle sostanze semplici e quella della Concordia e della Discordia nella prospettiva delle cause motrici, in modo da porsi decisamente nella mentalità «causalistica» del Clazomenio. Ma l'abbinamento anassagoreo di espe-

[401] Philostr. *V.Apoll.* II, 5.

[402] Arist. *Phys.* 213 a 22 sgg.; *Probl.* 914 b 9 sgg.

[403] Plut. *Per.* 6. Cfr. F. Romano, *Anassagora*, Cedam, 1965, p. 14; Vegetti, *Il coltello e lo stilo* cit., p. 28.

[404] Eudem. fr. 84 Spengel; Procl. *in Eucl.* 65,21.

[405] Arist. *Met.* 984 a 11-12.

[406] Alcidam. *Phys.* fr. 6.

[407] Emp. fr. 100, vv. 8-21. Per la dipendenza del fr. 100 di Empedocle dagli esperimenti di Anassagora si veda Arist. *De coel.* 309 a 19 sgg. Si vedano in proposito: J. Burnet, 'L'expérimentation et l'observation dans la science grecque', *Scientia*, 1923, pp. 95 e 101; J.U. Powell, 'The Simile of the Clepsydra in Empedocles', *Classical Quarterly*, 1923, pp. 172-5; H. Last, 'Empedocles and his Clepsydra again', ivi, 1924, pp. 169-73; O. Regenbogen, 'Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft', *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 1930, pp. 180-2; Schuhl, *Essai* cit., pp. 298-9; M. Timpanaro Cardini, 'Respirazione e clessidra', *La parola del passato*, 1957, pp. 250-70; 'La clessidra di Empedocle e l'esperienza di Torricelli', in AA.VV., *Convegno di studi torricelliani*, Faenza, 1958, pp. 151-6; D.J. Eurley, 'Empedocles and the Clepsydra', *Journal of Hellenic Studies*, 1957, pp. [illegible]-4; N.B. Booth, 'Empedocles' Account on Breathing', ivi, 1960, pp. 10-5; Cambiano, *Filosofia e scienza* cit., pp. 12-3.

rienza e logica trovò il suo più valido sviluppo in Democrito, che ebbe il merito di diffonderlo fuori di Atene e di rendere in tal modo panellenico l'atteggiamento «filosofico»: da un lato, infatti, egli prese da Erodoto la polemica contro le geografie ellenocentriche [408] e dai medici il metodo empirico [409], il rigore della diagnosi [410], l'attenzione al regime alimentare [411], la pratica della dissezione [412]; dall'altro il rigore delle sue dimostrazioni [413] gli procurò la lode anche dell'ipercritico Aristotele [414], che abbiamo visto così poco propenso ad apprezzare i metodi logici dei presocratici, e l'Abderite se ne servì sia nei problemi di geometria [415], sia nelle critiche rivolte ad Anassagora, Parmenide, Zenone, Enopide e Protagora (sono questi i nomi che sappiamo presenti nelle sue opere) [416], tra le quali conosciamo solo la cosiddetta «ritorsione» (*peritropé*) [417] contro la verità di tutte le apparenze sostenuta da Protagora, un argomento così famoso che Platone non disdegnò di riprenderlo [418].

L'esame storico dell'Atene di Pericle conferma dunque le conclusioni che nel primo capitolo di questo libro avevamo ricavate da un esame comparativo-formale: da un lato Aristotele ha torto quando fa risalire ai sapienti pre-periclei quelle dispute scientifiche (o «filosofiche» in senso metodologico) che furono tipiche delle cerchie intellettuali riunite ad Atene attorno alla metà del quinto secolo; dall'altro Platone, facendo cominciare la filosofia dal circolo socratico, trascura lo spirito di ricerca disinteressata e argo-

[408] AGATHEM. I, 2. Per la polemica di Democrito contro la regolarità a priori della natura cfr. Havelock, *Cultura orale* cit., p. 266.

[409] Fr. 144; e cfr. frr. 120 e 148.

[410] Frr. 26 b, 26 d, 32, 147.

[411] Fr. 26 c.

[412] Fr. 149.

[413] AELIAN. *Nat. anim.* VI, 60. Cfr. DEMOCR. frr. 53-53 a.

[414] *Gen. et corr.* 315 a 33 sgg.; 323 b 15 sgg.; 324 b 35 sgg.; 325 b 13 sgg.; *De sens.* 438 a 5-6; *Part. anim.* 640 b 29 sgg; 642 a 18 sgg.; *Gener. anim.* 747 a 25-27; *Met.* 1078 b 17-21.

[415] DEMOCR. frr. 11 l, 11 m, 11 n, 155, 155 a.

[416] DIOG. L. IX, 41-42.

[417] SEXT. *Adv. math.* VII, 389. Cfr. Capizzi, *Protagora* cit., pp. 341 sgg.

[418] *Theaet.* 161 DE; 171 A.

mentata che gli scienziati periclei assorbirono dai dibattiti pubblici e applicarono alle controversie logiche e naturalistiche. È assai significativo il fatto che lo spirito «filosofico» culmini proprio nei tre uomini ai quali Aristotele dà maggiore importanza tra i presocratici, e le cui dottrine riferisce, salvo la terminologia, con relativa fedeltà: Anassagora, Empedocle e Democrito; ma è anche rilevante il fatto che Anassagora, Zenone e Protagora fossero quei sapienti «meteorologi» e «antilogici» che il giovane Platone si affannava a distinguere da Socrate, il che spiega il rifiuto di definirli «filosofi». La filosofia in senso platonico, la filosofia come ricerca del sapere senza secondi fini, nasce quando lo scienziato rinuncia definitivamente ad ogni preoccupazione pratica, sia tecnica che politica: in questo senso Ippocrate, in uno scritto come *L'antica medicina*, tutto rivolto a richiamare i medici al successo pratico delle terapie e a non preoccuparsi dei presupposti teorici e della loro coerenza, associa alla *philosophìē* ogni scienziato (*sophistés*) che alla ricerca della terapia più efficace nei riguardi del paziente anteponga il problema del «che cosa è l'uomo» (*hò ti estìn ànthrōpos*); e in questo senso annovera tra quegli scienziati Empedocle [419], il medico-politico che Anassagora aveva convertito alla scienza pura e alla ricerca del sapere senza applicazioni né terapeutiche né paradigmatiche. Scrive Eric Havelock:

> Quando, nell'età di Democrito o poco prima, ci volgiamo a considerare Atene, il primo pensatore ateniese risulta essere un uomo che dedica tutta la sua energia alla più precisa definizione del carattere di questo impulso dei greci verso l'astrazione. L'idea che la dottrina di Socrate rappresenti un'inversione delle tendenze precedenti è insostenibile, anche se sembra forse incoraggiata dall'*Apologia* di Platone. [...] Fu il genio di Socrate che scoprì ciò che stava accadendo e ne definì le conseguenze psicologiche e linguistiche [420].

Che è come dire, con Fritz Schachermeyr [421], che, senza Pericle e il suo mondo, né Socrate né il suo metodo scientifico avrebbero mai visto la luce.

[419] HIPPOCR. *De ant. med.* 20. Cfr. Malingrey, *Philosophia* cit., p. 39; Havelock, *Cultura orale* cit., p. 316, n. 8.
[420] Havelock, op. cit., p. 249.
[421] *Geistesgeschichte* cit., p. 200.

Parte quarta

LA NASCITA DELLA FILOSOFIA COME FALSIFICAZIONE STORICA

Capitolo settimo

IL MONDO SOCRATICO E LA POLEMICA SULLA FILOSOFIA

Atene in guerra: filosofia e sofistica convivono

1. Siamo perfettamente d'accordo che con i «se» non si fa la storia di nulla, e meno che mai della cultura. Va tuttavia sottolineato che la nascita della filosofia ci sarebbe stata tramandata con molto maggiore fedeltà (e cioè come scoperta graduale del piacere della ricerca in una *intellighentsija* cosmopolita come quella riunita attorno a Pericle) se tra quel mondo culturale e il nostro non si fossero interposte le preoccupazioni pratiche sorte in una cerchia molto bene individuata, quella dei socratici del quarto secolo, e se queste preoccupazioni non fossero state del tutto estranee allo scrupolo dell'obiettività storica. Ciò significa che se Socrate non fosse stato processato e condannato in base a motivazioni che lo accomunavano ai «sofisti» (vale a dire agli altri dotti dell'epoca) e se i suoi discepoli non si fossero sentiti in dovere di separarlo con un taglio netto da essi, identificando «filosofia» con «socratismo», la nostra indagine potrebbe fermarsi a questo punto: se essa richiede una quarta e ultima parte, è solo perché quel processo, quella condanna e quella polemica avvennero; e perché la falsificazione del pensiero presocratico conseguente alla polemica non può essere passata sotto silenzio.

La comparsa di termini come «*philosophêin*» e «*philòsophos*» ha un senso, come abbiamo già messo in luce, solo se la «ricerca del sapere in quanto tale» si contrappone alla ricerca del sapere per usi pratici; e sappiamo, dopo esserci soffermati tanto a lungo su tale problema, che gli usi pratici del sapere erano da un lato tecnici (aritmetica per il commercio, geometria e astronomia per la navigazione, biologia per la terapia) dall'altro politici (presenta-

zione della natura in modo che possa far da modello alla città). Sappiamo anche che ad Atene l'uso politico della scienza non aveva potuto entrare, per ragioni che abbiamo dettagliatamente analizzate. «Filosofia» significa dunque, nel momento della sua nascita, *scienza non elaborata per scopi tecnici.*

Che *sophós* e *sophìa* avessero un valore tecnico predominante, non è certo il caso di ripetere: va solo messo in evidenza che tale valore si era accentuato man mano che il nome «*sophìa*» aveva dato alla luce termini più squisitamente destinati alla *téchnē*, come «*sophìzesthai*», che indicava l'attività in una qualsiasi arte [1], da quella nautica [2] a quella medica [3]. Nel quinto secolo «*sophìzesthai*» aveva a sua volta generato «*sophistés*», che ne era il sostantivato, dato che «*sophistés*», era l'uomo «*sesophisménos*» [4], esperto in una tecnica: «sofista» era detto ogni artefice [5], ogni inventore [6], ogni maestro [7], dal medico [8] all'astronomo [9], dall'indovino [10] al musico-poeta [11]; e nei secoli successivi l'appellativo fu dato anche a tecnici più modesti, come il cuoco [12], l'esperto di cavalli [13] e perfino il lamentatore ingaggiato per i funerali [14]. E' allora del tutto naturale che «sofista» venisse chiamato, come ci ri-

[1] THEOGN. 19; I.G. I^2, 678.
[2] HES. *Op.* 649.
[3] HIPPOCR. *Fract.* 1.
[4] *Sud.* s.v. *Sophistés.* Per l'applicazione del termine ai sapienti del passato si vedano: HEROD. I, 29; IV, 95; ISOCR. 15,235; PLAT. *Prot.* 316 DE.
[5] AESCH. *Prom.* 62; 944; cfr. PLAT. *Resp.* 596 D.
[6] SOPH. fr. 101 Nauck.
[7] EUR. *Hippol.* 921.
[8] HIPPOCR. *Ant. med.* 20; ARISTOPH. *Nub.* 332.
[9] ARISTOPH. ivi, 333.
[10] HEROD. II, 49; ARISTOPH. ivi, 332.
[11] PIND. *Isthm.* V, 28; BACCHYL. fr. 5 Snell; AESCH. fr. 314 Nauck; SOPH. ap. EUSTATH. ad *Il.* 1023,15; [EUR.] *Rhes.* 924; ARISTOPH. *Nub.* 334; CRATIN. *Archil.* fr. 2 Kock; EUPOL. fr. 447 Kock; PLAT. COM. fr. 140 Kock; cfr. PLAT. *Ion* passim. Cfr. R. Vitali, *Gorgia: retorica e sofistica*, Urbino, 1971, pp. 23-8.
[12] ALEXIS fr. 149,14 Kock.
[13] AELIAN. *De nat. anim.* XI, 1.
[14] LUCIAN. *De luct.* 20.

sulta da Aristofane [15], l'uomo abile a far prevalere le sue ragioni nei processi, e cioè l'insegnante di dialettica e di retorica: lo sapeva bene Gorgia, che amava riavvicinare la retorica alla medicina [16]; e la differenza tra i vecchi e i nuovi sofisti stava in fondo, come ben vide Senofonte, nel fatto che i nuovi «erano maestri (*esophìzonto*) nelle parole e non nei concetti» [17]. Era questa appunto la professione di Protagora, che «per primo fornì abili discorsi a coloro che avevano delle beghe» (*prôtos... sophìsmata tôis pragmatologûsi proségaghe*) [18] e per primo si dichiarò «sofista» in questo particolare senso [19]. La svolta nel significato della parola, che l'Abderite per la prima volta usava in un senso nuovo, viene resa assai bene da Platone: sentendo che Protagora è un sofista, Socrate chiede che tipo di sofista sia, e cioè quale arte insegni, facendo l'esempio di Ippocrate che insegna la medicina, di Policleto e Fidia che ammaestrano i giovani nella scultura, dei pittori e architetti, dei maestri di musica e di ginnastica; e il suo giovane interlocutore ammette che «in un certo modo il caso è simile», trovando la differenza nel fatto che Protagora è quel sofista che «sa rendere gli altri abili nel parlare» [20].

Protagora fu l'unico sapiente del circolo di Pericle a definire se stesso «sofista», anche se non fu l'unico a insegnare a pagamento l'arte del discorso: altri preferirono evitare quella denominazione [21], che forse a loro giudizio li retrocedeva al livello degli

[15] *Nub.* 1107-11. Cfr. Vitali, op. cit., pp. 29-30.

[16] Gorg. *Hel.* 14; cfr. Plat. *Gorg.* 456 B, e (per Protagora) *Theaet.* 166 E-167 B.

[17] Xenoph. *Cyneg.* 13,8.

[18] Diog. L. IX, 52.

[19] Plat. *Prot.* 317 B; 348 E-349 A. Cfr. Vitali, op. cit., p. 43.

[20] Plat. *Prot.* 311 B-312 E. «Protagora è [...] maestro di *areté*, cioè di 'virtù', nel senso convenzionale che occorre dare a questa parola per farla corrispondere a quella greca, la quale significa anzitutto la 'capacità' e la 'bravura', in quanto attitudine ad esercitare adeguatamente una data attività» (G. Calogero, 'Introduzione' a Platone, *Il Protagora*, Sansoni, 1958³, p. x). Su questo specificarsi del concetto di sofista nel corso del quinto secolo si vedano: G.M. Bertini, 'Della varia fortuna della parola «sofista»', *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, 1873-4, pp. 850-66; A. Capizzi, *Protagora: le testimonianze e i frammenti*, Sansoni, 1955, pp. 9-13; Vitali, *Gorgia* cit., pp. 15-51.

[21] Plat. *Prot.* 348 E-349 A.

artigiani, e tra questi va annoverato senza dubbio Zenone, che, pur avendo come Protagora insegnato dialettica dietro compenso [22], non fu detto sofista [23]. Nella cerchia periclea convissero dunque, a prescindere dall'uso esplicito delle due parole che ogni singolo dotto credette opportuno fare, «filosofi» e «sofisti». Tra i primi possiamo annoverare Anassagora, che, se pure trasmise a Pericle la dignità del suo linguaggio e la chiarezza dei suoi concetti, non lo fece intenzionalmente, né pensò mai, lui che preferì mandare in malora le proprie sostanze piuttosto che occuparsi di faccende economiche [24], di ricavarne un qualche profitto; e ad Anassagora possiamo affiancare Empedocle e Democrito, che in misura così rilevante risentirono del suo esempio. Per quanto riguarda i secondi, i maestri delle varie tecniche, ai «sofisti» della scultura come Fidia, ai «sofisti» della musica come Pitoclide e Damone, ai «sofisti» della mantica come Lampone, ai «sofisti» della medicina («iatrosofisti») come Ippone e Diogene, possiamo tranquillamente aggiungere i «sofisti» della parola e del ragionamento, Protagora e Zenone. Ciò che va messo in evidenza è che, in un mondo ricco di discussioni scientifiche quale abbiamo visto essere la cultura periclea, non ci risultano polemiche tra «filosofi» da una parte e «sofisti» dall'altra basate sul diverso modo di intendere la funzione e la destinazione del sapere, come ci risultano invece nella scuola ippocratica [25].

Polemiche di questo tipo non ci sono state tramandate, comunque, neanche per il decennio successivo, quello che corre tra la morte di Pericle e il definitivo affermarsi di Alcibiade nella vita pubblica ateniese, sebbene proprio questo decennio veda la grande fioritura della sofistica intesa nel senso inaugurato da Protagora: «filosofi» e «sofisti» prendono strade diverse, ma non si schierano in campi opposti. Il via alla grande ondata venne dalla Sicilia, che evidentemente guardava ad Atene come alla calamita della

[22] PLAT. *Alcib. I* 119 A. Si vedano le riserve di G. Vlastos, 'Plato's Testimony Concerning Zeno of Elea', *Journal of Hellenic Studies*, 1975, pp. 136-62, alle pp. 155-61.

[23] Vlastos, op. cit., p. 155.

[24] PLUT. *Per.* 16.

[25] HIPPOCR. *Ant. med.* 20.

cultura: nel 448 Agrigento, in guerra con Siracusa, aveva inviato come ambasciatore ad Atene Empedocle, che vi si era trattenuto per qualche anno; la cosa si ripeté nel 427 con Leontini, che, minacciata anch'essa dallo strapotere siracusano, si appellò al trattato che come abbiamo accennato la legava ad Atene e inviò alla potente alleata un'ambasceria guidata da Gorgia, già famoso e avanti negli anni, che incantò il popolo ateniese con lo splendore della sua parola [26]. Come Protagora si era nutrito alla scienza di Democrito, e Pericle a quella di Anassagora, così anche Gorgia aveva imparato a ragionare dal massimo sapiente della sua terra, Empedocle; ma della logica si servì solo per dimostrare tesi paradossali, come quelle contenute nel suo scritto *Sulla natura o su ciò che è*: nulla esiste, nulla può essere conosciuto o comunicato [27]. In realtà Gorgia aveva in mente una sola idea seria: convincere la gente che qualunque tesi è dimostrabile, dall'innocenza di Elena e di Palamede fino all'inesistenza della realtà, purché si conosca bene quel «potente signore» che è il discorso [28]; e che di conseguenza chi voglia avere la meglio in tribunale o nell'agorà farà bene ad affidarsi, pagando il prezzo dovuto, all'insegnamento dei retori. Allo stesso scopo aveva mirato un tempo Protagora, che l'irresistibilità del *logos* l'aveva mostrata con le sue esercitazioni antilogiche sugli dèi e sullo Stato, volte ad illustrare le possibilità aperte dalla dialettica sofistica col dimostrare il pro e il contro di ogni problema; ora invece l'Abderite, facendo buon uso dei contatti avuti con Anassagora e con Melisso, la potenza della retorica preferiva fondarla speculativamente, divulgando ad Atene opere di più ampio respiro, come *La verità o ciò che è* e il *Grande trattato*: in esse era scritto che tutto ciò che appare e tutto ciò che si dice sono sempre egualmente veri [29], ma non sempre egualmente persuasivi, e che perciò tocca al maestro «rendere migliore il discorso peggiore» [30], esercitando il discepolo pagante non a cerca-

[26] Plat. *Hip. Mai.* 282 B; Diodor. XII, 53,1-5; Philostr. *Ep.* 73.

[27] Sul carattere ironico e paradossale del trattatello gorgiano, si veda G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, 1977², pp. 189-268.

[28] Gorg. *Hel.* 8.

[29] Prot. frr. 1-2 Capizzi. Cfr. Capizzi, *Protagora* cit., pp. 288-312.

[30] Prot. fr. 6. Cfr. Capizzi, op. cit., pp. 324-30.

re la verità, che è già posseduta da tutti senza bisogno che la apprendano, ma a cercare l'espressione *più persuasiva* di tale verità, e cioè quel discorso vero che generi *con maggiore efficacia* l'apparenza vera nella mente dell'ascoltatore [31]. Criteri analoghi sono agevolmente rintracciabili negli altri sofisti che compaiono ad Atene in quegli stessi anni e che si studiano di competere con Protagora e con Gorgia: Ippia di Elide, venuto forse egli pure, come Gorgia, in veste di ambasciatore della sua patria, che spesso lo utilizzava per questo genere di incombenze [32]; e ancora il grammatico Prodico di Ceo e il retore Trasimaco di Calcedonia. Gli anni venti registrano, attraverso lo specchio deformante ma utilissimo fornitoci dalle malevole allusioni dei comici, un vero crescendo nella presenza dei sofisti ad Atene: Aristofane nomina Trasimaco nei *Banchettanti* [33], che sono scritti nel 427, anno dell'arrivo di Gorgia, e che lamentano il dilagare dei «sofismi» [34] e dell'educazione retorica [35]; quattro anni dopo, nelle *Nuvole*, satireggia a lungo i «discorsi migliore peggiore» di Protagora [36] e allude all'insegnamento di Prodico [37], così come allude a Gorgia l'anno successivo nelle *Vespe* [38]; e la festa raggiunge il suo culmine nel 421 con gli *Adulatori* di Eupoli, dove con implacabile veleno viene messa in scena la grande riunione di sofisti che qualche decennio più tardi Platone gustosamente rievocherà nel *Protagora* [39]

[31] PLAT. *Theaet.* 166 D - 167 D. Cfr. Capizzi, op. cit., pp. 314-8.
[32] PLAT. *Hip. Mai.* 281 AB.
[33] Fr. 198,8.
[34] Fr. 199.
[35] F. Schachermeyr, *Griechische Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der geistesgeschichtlichen und kulturmorphologischen Zusammenhänge*, Stuttgart, 1969², p. 204.
[36] ARISTOPH. *Nub.* 889-1104.
[37] Ivi, 361.
[38] ARISTOPH. *Vesp.* 421.
[39] I. Lana, 'Le dottrine di Democrito e di Protagora intorno all'origine dello stato', *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie VIII, 1950, pp. 184-211 (cito da Lana, *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli, 1973, pp. 157-94, alle pp. 188-9 e 193-4); A. Lesky, *Storia della letteratura greca*, II, *Dai sofisti all'età di Alessandro*, Il Saggiatore, 1962, p. 550; R. Meiggs, *The Athenian Empire*, Oxford, 1972, pp. 286-7; M.G. Bonanno, 'La comme-

2. Per capire il fenomeno della sofistica, e il suo intensificarsi nel decennio 429-419, va tenuta presente la situazione creatasi ad Atene dopo la riforma di Efialte del 462. Aboliti definitivamente i requisiti censitari posti da Solone e già limitati da Clistene, si aveva formalmente un'assoluta eguaglianza fra tutti i cittadini di ogni ceto, eguaglianza che Pericle cercò di rendere più concreta possibile con l'istituzione della paga eliastica (*misthophorìa*), che avrebbe dovuto consentire anche ai più poveri l'esercizio effettivo dei diritti politici [40]; ma, come sempre succede in questi casi, la ricchezza continuava ad esercitare di fatto un peso che nessuna legge, per quanto sinceramente democratica, poteva equilibrare. E siccome i ricchi erano pur sempre i nobili [41], la vita politica, a dispetto di tutte le riforme, era rimasta saldamente nelle mani degli eupatridi: come era già avvenuto ai tempi di Aristide e di Temistocle, tanto il partito aristocratico quanto quello democratico avevano alla testa gli aristocratici, essendo il primo guidato da Cimone e poi da Tucidide di Melesia, il secondo da Pericle [42]; e la democrazia non era altro, per usare la formula del *Menesseno* platonico, che «un'aristocrazia approvata dalla moltitudine» [43]. Ma assai più che con la *misthophorìa* Pericle contribuì all'allargamento del potere con l'impulso che seppe dare all'economia attica: soprattutto al commercio marittimo, che raggiunse nei momenti migliori l'entità di 4000 talenti; ma anche all'industria mineraria e artigianale, che rendeva possibile un'esportazione sufficiente a equilibrare la crescente importazione, e all'attività edilizia, anch'essa legata al commercio marittimo, dato che aveva alla sua base la ricostruzione del Pireo [44]. La forza della ricchezza tradizionale,

dia', in AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci*, III, Bompiani, 1979, pp. 311-50, alla p. 332.

[40] Si veda in proposito T. Tarkiainen, *Die Athenische Demokratie*, Zürich-Stuttgart, 1966, pp. 132-58.

[41] Si veda questa equazione in [Xenoph.] *Const. Ath.* I, 2.

[42] Plut. *Per.* 7; 9; 11; 14.

[43] Plat. *Menex.* 238 D.

[44] Plut. *Per.* 12-13. Si vedano in proposito: G. Glotz, *La cité grecque*, Paris, 1953², pp. 153 sgg.; G. De Sanctis, *Storia dei Greci dalle origini alla fine del secolo V*, La Nuova Italia, 1961⁶, pp. 157 sgg.; H. Berve, *Storia gre-*

quella che si concentrava nelle mani dei *ghénē* più gloriosi, non era più sufficiente a monopolizzare l'afflusso di merce e di denaro: ai nobili si affiancò ben presto un ceto di nuovi ricchi di estrazione plebea [45]. Alla loro testa erano i grandi appaltatori delle miniere del Laurion, soprattutto Nicia e Callia [46]; ma avevano un peso notevole quei ricchi agrari che, trapiantatisi in città, avevano utilizzato la rendita terriera come capitale iniziale per impiantare grosse industrie, come Agnone [47], Teodoro di Erchia e probabilmente Aristonimo [48]; e ad essi si aggiungevano stranieri che avevano trasferito ad Atene lucrose attività fondate altrove, come il siracusano Cefalo, il quale, con l'incoraggiamento di Pericle, aveva aperto attorno al 435 una fabbrica d'armi forte di 120 schiavi [49].

Fatalmente i nuovi ricchi si affiancavano ai vecchi non soltanto nelle attività economiche, ma anche in quelle politiche. Il primo a farsi largo fu Callia, detto «ricchezza di buco» (*lakkòplu-*

ca, Laterza, 1959, pp. 371 sgg.; G. Nenci, 'Formazione e carattere dell'impero ateniese', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., pp. 46-92, alle pp. 67 sgg.

[45] Si vedano in proposito: E. Cavaignac, *Population et capital dans le monde méditerranéen antique*, Strasbourg, 1923; G.M. Calhoun, *The Businesslife in Ancient Athens*, Chicago, 1924; A. Momigliano, 'Sull'amministrazione delle miniere del Laurion', *Athenaeum*, 1932, pp. 247 sgg.; A.W. Gomme, *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Century B.C.*, Oxford, 1933; De Sanctis, op. cit., pp. 169 sgg.; Berve, op. cit., pp. 371-2.

[46] Cfr. De Sanctis, op. cit., p. 175. Si vedano le iscrizioni riproducenti gli atti dei poleti sull'attività delle miniere del Laurion in M. Crosby, 'The Leases of the Laureion Mines', *Hesperia*, 1950, pp. 189-312; e le notizie di Arist. *Const. Ath.* XLVII, 2.

[47] De Sanctis, op. cit., pp. 170-1; V. Ehrenberg, 'Pericles and His Colleagues between 441 and 429 B.C.', *American Journal of Philology*, 1945, pp. 113 sgg., alle pp. 120-1 e n. 23.

[48] Sull'origine della ricchezza di Aristonimo le fonti non ci dicono nulla, tranne ciò che è deducibile dalle notizie su suo figlio Clitofonte. Aristotele (*Const. Ath.* XXXIV, 3) include Clitofonte fra gli appartenenti a famiglia ricca ma non aristocratica; e Platone (*Clitoph.* 408 E) lo fa parlare in modo che dimostra una certa competenza di agricoltura: ciò potrebbe far pensare che Aristonimo, come Teodoro e Agnone, fosse un agrario trapiantato in città.

[49] De Sanctis, op. cit., p. 164. In Plat. *Resp.* 330 B lo stesso Cefalo racconta come si è arricchito.

tos)[50] per l'origine mineraria delle sue sostanze, che con i suoi 200 talenti[51] era considerato l'uomo più ricco della città:[52] le sue ambizioni di *social climbing* si rivelarono quando riuscì a sposare Elpinice, l'emancipata sorella di Cimone che abbiamo vista amante di Polignoto, approfittando della difficoltà che ella incontrava ad accasarsi con un uomo del suo rango a causa delle strettezze in cui era caduta la famiglia[53]; e di questa operazione, che valse a legarlo strettamente all'aristocrazia, Callia raccolse i frutti allorché ebbe dal cognato l'incarico di trattare con la Persia la pace del 448, che rimase legata al suo nome[54]. Con Pericle furono strateghi anche Nicia[55] e Agnone[56], che combatté a Samo contro Melisso[57] e tre anni dopo fu incaricato dall'Olimpio di presiedere alla colonizzazione di Anfipoli[58]. Negli ultimi anni di Pericle venne alla ribalta, come si è già visto, il conciapelli Cleone: con lui si affacciava nell'arengo politico una terza classe sociale, quella dei piccoli arricchiti, proprietari di industrie artigianali fondate su base esclusivamente cittadina, e quindi ridotte nel capitale e nel numero dei lavoranti. Di fronte alla preponderanza di Pericle, e cioè dell'aristocrazia che aveva nelle mani anche il partito popolare, le due classi ultime arrivate si coalizzarono: quando il piccolo ricco Cleone citò in giudizio il figlio di Santippo, il grande ricco Agnone lo spalleggiò ambiguamente, facendo mostra di difendere Pericle[59]. Ma dopo la morte di Pericle, estromessa

[50] PLUT. *Arist.* 5; HESYCH. ap. *Sud.* s.v. L'appellativo era stato poi frainteso, facendo nascere la leggenda secondo la quale Callia si sarebbe arricchito trovando un tesoro e avrebbe ucciso il prigioniero che l'aveva aiutato a trovarlo (PLUT. l.c.).

[51] LYS. 19,48. Cfr. De Sanctis, op. cit., p. 175.

[52] AESCHIN. SOCR. ap. PLUT. *Arist.* 25.

[53] PLUT. *Cim.* 4.

[54] HEROD. VII, 151; PLUT. *Cim.* 13.

[55] PLUT. *Nic.* 2.

[56] THUC. II, 58.

[57] THUC. I, 117,2-3.

[58] THUC. IV, 102,3; V, 11,1.

[59] PLUT. *Per.* 32-35. Cfr. G. De Sanctis, *Pericle*, Principato, 1944, pp. 245, 268, 272; V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Einaudi, 1971, p. 120.

finalmente la nobiltà che era stata il comune nemico, la precaria alleanza si ruppe: i grandi arricchiti militarono nel partito moderato, i piccoli nella fazione più radicale. Alla testa dei due gruppi furono dapprima Cleone, idolo del popolo [60], e Nicia, baluardo dei ceti più ricchi [61], che l'altro violentemente osteggiava e diffamava ad ogni occasione [62]: a fianco di Nicia compaiono come strateghi Agnone [63] (che sarà tra i firmatari della pace detta appunto di Nicia) [64], Aristonimo [65] e Ipponico figlio di Callia [66]; ma a Cleone si affiancano o subentrano nella direzione del popolo altri piccoli borghesi, come lui appena usciti dalle file e non ancora dirozzati dal contatto con l'aristocrazia, come il commerciante in tessuti Eucrate, il mercante di bestiame Lisicle, il fabbricante di lucerne Iperbolo, giù fino al liutaio Cleofonte [67], personaggi a noi noti soprattutto attraverso la spietata e anche piuttosto facile caricatura dei comici [68], soprattutto di Aristofane, che estese a loro la violenta invettiva che aveva riservata a Cleone nei *Cavalieri* e nelle *Vespe* e che gli aveva procurato anche un'azione giudiziaria [69].

Subentrare a Pericle non era cosa facile né per il raffinato Nicia né per il rozzo Cleone, affetti entrambi, come tutti i nuovi ric-

[60] THUC. IV, 21,3.
[61] PLUT. *Nic.* 2.
[62] THUC. IV, 27,5; PLUT. *Nic.* 7; cfr. ARISTOPH. *Eq.* 358.
[63] THUC. II, 95,3.
[64] THUC. V, 19,5; 24,1.
[65] THUC. IV, 122.
[66] THUC. III, 91,4.
[67] THUC. III, 19,1; VIII, 73,3; ARIST. *Const. Ath.* XXVIII, 3-5; PLUT. *Per.* 24; *Nic.* 11; *Alcib.* 13. Cfr. De Sanctis, *Pericle* cit., p. 272; M. Pavan, *Il momento del «classico» nella Grecità politica*, Roma, 1972, pp. 315-6. Ai «demagoghi» successori di Pericle è dedicato in buona parte il volume *The New Politicians of Fifth Century in Athens* (Princeton New Jersey, 1971) di W.R. Connor.
[68] Eucrate: ARISTOPH. *Eq.* 128-30; 254; *Lys.* 103; fr. 696. Lisicle: *Eq.* 132; 765. Iperbolo: ARISTOPH. *Acharn.* 486; *Eq.* 1304; 1363; *Nub.* 551-9; 623-6; 876; 1065; *Vesp.* 1007; *Pax* 681; 921; 1319; *Thesm.* 840; *Ran.* 570; EUPOL. et HERMIPP. ap. ARISTOPH. *Nub.* 553-7; PLAT. COM. *Hyperbol.*; LEUCON *Fratr.* fr. 1. Cleofonte: ARISTOPH. *Thesm.* 805; *Ran.* 679-85; 1504; 1532; PLAT. *Cleoph.*
[69] ARISTOPH. *Acharn.* 377 sgg.

chi, da un complesso di inferiorità: i nobili, avvezzi da generazioni a governare, trovavano facilmente il filosofo (Anassagora per Pericle, Socrate per Alcibiade) disposto ad educarli gratuitamente in omaggio al loro prestigio e in cambio del loro favore. Plutarco [70] ci presenta Nicia assai consapevole di essere pari a Pericle solo per le ricchezze, ma non per l'eloquenza; e dal discorso che Tucidide [71] fa pronunciare a Cleone traspare evidente il timore di questo demagogo nei riguardi degli oratori capaci di trascinare il popolo col fascino della loro parola. Va anche chiarito che Efialte, strappando all'Areopago i processi civili, aveva introdotto nel mondo giudiziario la borghesia, che di beghe ne aveva molte e che aveva bisogno anche in questo campo di dirozzarsi nel linguaggio per convincere le giurie della bontà dei propri argomenti: l'ascesa dei nuovi ricchi coincide con una vera e propria infatuazione per i processi, accennata dallo pseudo-Senofonte [72] e portata sulla scena da Aristofane nelle *Vespe*. I sofisti furono gli uomini che seppero comprendere e afferrare al volo la nuova situazione, sfruttando al meglio la coincidenza di interessi: i ricchi borghesi avevano bisogno di grammatica per esprimersi in buona lingua, di retorica per procurarsi simpatie, di dialettica per far valere le proprie buone o cattive ragioni; e d'altro lato avevano abbastanza denaro per acquistare queste tecniche dai sapienti [73]. Di qui la contemporaneità dei due fenomeni: l'ascesa dei *parvenus* e l'affluire dei sofisti ad Atene.

Qualcuno, più frettoloso, volle farsi istruire egli stesso: si di-

[70] *Nic.* 3. Cfr. Berve, *Storia greca* cit., p. 405.

[71] III, 37 sgg. Su Pericle e Cleone come opposti modelli politici, si veda Connor, *The New Politicians* cit., pp. 119-36.

[72] *Const. Ath.* III, 5.

[73] Plat. *Lach.* 186 C. Sulla novità, le peculiari caratteristiche e l'estensione dell'azione educativa dei sofisti ad Atene si vedano: W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, La Nuova Italia, 1959², pp. 495 sgg.; C. Corbato, *Sofisti e politica ad Atene durante la guerra del Peloponneso*, Trieste, 1958, pp. 4 sgg.; Cl. Mossé, *Le dottrine politiche in Grecia*, D'Anna, 1973, pp. 28-9; A. Capizzi, 'Il «mito di Protagora» e la polemica sulla democrazia', *La cultura*, 1970, pp. 552-71, alle pp. 563-4; T.B.L. Webster, *Athenian Culture and Society*, London, 1973, pp. 68-71; J.K. Davies, *Democracy and Classical Greece*, New Jersey, 1978, pp. 191-2.

ceva che Iperbolo avesse pagato un talento le lezioni di dialettica forensé [74], e che Lisicle, uomo tra i più rozzi e incolti, fosse divenuto uno dei primi cittadini di Atene in seguito alle lezioni di bel parlare dategli da Aspasia [75], che a sua volta era stata ottima allieva di Gorgia [76]. In genere, però, le cose andavano nel modo che con tanta vivacità Aristofane ci mostra nelle *Nuvole*: l'età non più verde degli arricchiti e il poco tempo disponibile impedivano loro di concentrarsi fruttuosamente sullo studio delle belle lettere, e mercanti e industriali ripiegavano sui figli, pagando in moneta sonante le lezioni dei maestri forestieri. Alcuni, preoccupandosi solo dei processi, pensarono (come appunto lo Strepsiade di Aristofane) [77] di fare dei figli i propri avvocati: in effetti Lisia e Isocrate, come più tardi Demostene, erano figli di arricchiti. Altri, più ambiziosi, puntarono alla carriera politica, sperando che i figli, liberi dalle carenze che avevano frenato l'ascesa dei padri, arrivassero più lontano di loro. Tutti coloro che ho nominati fra i grandi ricchi emersi verso la metà del secolo, e cioè gli esponenti dell'alta borghesia ateniese, ricorsero agli insegnanti pagati per raffinare i rispettivi eredi nel linguaggio e nello stile. Era la favola di Atene l'incredibile quantità di denaro incassata per l'educazione di Callia, figlio di Ipponico e omonimo del ricchissimo nonno, un po' da tutti i sofisti, ma soprattutto da Protagora [78], Ippia e Prodico [79], quelli appunto che Platone nel *Protagora* ci presenta riuniti a casa del giovane Callia nel momento in cui questi ha appena ereditato le sostanze del padre. Agnone affidò il suo Teramene alle cure un po' pedanti di Prodico [80]; e allo stesso Prodico [81], ma an-

[74] ARISTOPH. *Nub.* 876.

[75] PLUT. *Per.* 24. Cfr. M. Montuori, 'Di Aspasia milesia', *Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Napoli*, 1977-78, pp. 63-85, alla p. 76.

[76] PHILOSTR. *Ep.* 73.

[77] *Nub.* 1107-11.

[78] XENOPH. *Sympos.* I, 5.

[79] Ivi, IV, 62.

[80] AESCHIN. SOCR. ap. ATHEN. V, 220 B.

[81] DIONYS. HALIC. *Isocr.* 1.

che a Protagora [82] e più tardi a Gorgia [83], Teodoro diede l'incarico di sviluppare le innate doti oratorie di suo figlio Isocrate. Assai popolare ad Atene fu Trasimaco, che nel dialogo a lui dedicato da Platone (divenuto poi il primo libro della *Repubblica*) ci appare ospite nella casa del ricchissimo Cefalo e circondato dai più promettenti rampolli dell'impresa privata: primi fra tutti i figli stessi di Cefalo, e cioè Lisia e Polemarco; e con loro Clitofonte di Aristonimo e Nicerato di Nicia [84]. Sappiamo che Nicia volle curare in modo particolare l'eloquio di Nicerato, e lo fece sborsando molto denaro ai grammatici Stesìmbroto e Anassimandro affinché lo istruissero (come soleva fare anche Ippia [85]) nelle raffinatezze della lingua omerica [86]. Si creava così una seconda generazione di politici di estrazione plebea, che presentava il vantaggio, rispetto alla prima, di essersi liberata dei complessi di inferiorità riguardanti il parlare: essa sarebbe entrata in azione nell'ultimo quindicennio del secolo e avrebbe primeggiato in tutta la prima metà del successivo, battendosi ad armi pari con la classe aristocratica.

3. Per ora comunque, durante tutto il «decennio d'oro» degli arricchiti, che come si è visto era anche il «decennio d'oro» dei sofisti, gli aristocratici non trovarono alcuno spazio per riprendere il loro posto nelle alte sfere della politica ateniese, e vennero accuratamente tenuti lontani da ogni posto di responsabilità. Quale fosse lo stato d'animo dei loro più validi esponenti ce lo mostra l'anonima e già più volte menzionata *Costituzione degli Ateniesi*: le parole sprezzanti dello pseudo-Senofonte contro il prevalere dei

[82] Hesych. ap. Schol. Plat. *Resp.* 600 C.

[83] Cic. *Orat.* 52,176; *Cat. Mai.* 5,13; Dionys. Halic. l. cit.; Quintil. II, 1,1,13; [Plut.] *Vit. X orat.* 838 D.

[84] Plat. *Resp.* 327 B - 328 C. Per Clitofonte si vedano anche: Aristoph. *Ran.* 967; Plat. *Clit.* 406 A.

[85] Plat. *Hip. Mai.* 286 AB; *Hip. Min.* 363 BC.

[86] Xenoph. *Symp.* III, 6. Per gli studi di Stesimbroto su Omero cfr. Plat. *Ion* 530 C.

«peggiori» sui «migliori» [87] e contro l'onnipotenza del denaro [88] ricordano facilmente al lettore l'indignazione di Teognide [89] in una situazione analoga verificatasi a Mégara un secolo prima. Assai illuminante è l'esordio del *Lachete* platonico, che ci mostra l'imbarazzo di due aristocratici di prim'ordine, Melesia figlio di Tucidide e Lisimaco figlio di Aristide, per la propria incapacità di emulare le luminose imprese dei rispettivi padri e di dare esempi adeguati ai rispettivi figli: essi si umiliano fino a chiedere il consiglio dei nuovi ricchi Nicia e Lachete, che invece sono strateghi e uomini politici sulla cresta dell'onda, sul modo più adatto per impedire che anche i due adolescenti, una volta cresciuti, diventino dei mediocri come loro [90]. Gli aristocratici più giovani sfogavano invece il loro rancore e la loro impotenza trasformando le «eterìe», le associazioni di nobili esistenti ad Atene fin dal tempo di Clistene [91], in «sinomosìe», o società segrete [92], caratterizzate da illegalità ed estremismi spesso fine a se stessi [93], come nel caso della profanazione dei misteri e della decapitazione delle erme che sconvolsero la città nel 415 [94]. Le sinomosìe dovevano essere diventate l'incubo di Cleone, come ci lascia intendere Aristofane nelle due commedie a lui dedicate: nei *Cavalieri* il Paflagone, che è la trasposizione comica di Cleone, minaccia di rivelare alla *bulé*

[87] *Const. Ath.* I, 1-2; 4-7; II, 19; III, 10. Cfr. G. Serra, *La forza e il valore. Capitoli sulla Costituzione degli Ateniesi dello Pseudo-Senofonte*, Roma, 1979, pp. 20-6, 36-41, 47-9, 55-60, 66-71.

[88] Ivi, III, 3. Per lo stesso concetto in Aristofane e Platone si veda Capizzi, 'Il «mito di Protagora»' cit., pp. 560-2; e cfr. M. Montuori, *Socrate: fisiologia di un mito*, Sansoni, 1974, pp. 275-7.

[89] 27-38; 53-68; 105-12; 183-92. Per l'analogia con la situazione ateniese del V e del IV secolo e con la tematica dello pseudo-Senofonte si vedano: M. Gigante, *La Costituzione degli Ateniesi. Studi sullo pseudo-Senofonte*, Napoli, 1953, pp. 32-5; Mossé, *Le dottrine politiche* cit., pp. 19-20.

[90] Plat. *Lach.* 179 A - 180 D.

[91] F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo A.C.*, Roma, 1957, pp. 51 sgg.

[92] Thuc. VI, 27,3; 60,1; VIII, 49; 54,4.

[93] Thuc. III, 82,4-6. Cfr. Sartori, op. cit., pp. 38-41.

[94] Thuc. VI, 27 sgg.; Plut. *Alcib.* 18-22. Cfr. Sartori, op. cit., pp. 83-98.

l'esistenza di «sinomosie, riunioni notturne e accordi giurati con la Persia» [95]; nelle *Vespe* il protagonista, chiamato (e non certo per caso) Filocleone, esercitando le funzioni di giudice all'interno della famiglia, accusa il figlio Bdelicleone («quello a cui Cleone fa schifo») di appartenere a una sinomosìa [96] e definisce «*xynōmòtēs*» perfino il cane di casa [97]. Così Franco Sartori sintetizza questo stato di profondo malessere:

> I giovani ateniesi venivano a concepire la politica non più come arte assicurante il bene dello stato, ma come gioco sottile e rischioso in cui tutti i mezzi erano buoni pur di vincere; e la democrazia appariva loro un'istituzione contro natura, da distruggere in qualunque modo, costasse pure la rovina di Atene [98].

Incapaci, per etica e fierezza di casta, di abbassarsi fino a spendere denaro per la loro istruzione, i giovani «arrabbiati» delle eterie frequentavano volentieri Socrate, che nelle sue discussioni sulla pubblica piazza mostrava una forza dialettica pari o superiore a quella dei sofisti, ma le sue lezioni le dava gratuitamente: in questo modo attorno a lui si ritrovavano i due strati estremi della cittadinanza, e cioè i poveri che non potevano pagare e i nobili che non volevano. Mancavano solo, appunto, i figli degli arricchiti, che egli ostentatamente respingeva: il già citato *Lachete* ci mostra Nicia piuttosto perplesso per il fatto che Socrate, di cui pure egli ha tanta stima, ostinatamente rifiuta di prendersi cura del suo Nicerato [99], mentre si intrattiene volentieri coi due nobilissimi giovinetti nipoti omonimi di Aristide e Tucidide, che ne sono entusiasti [100]; il fatto è che Socrate, sapendo che Nicia ha i mezzi per pagare le lezioni dei sofisti [101], preferisce affidare suo figlio a

[95] Aristoph. *Eq.* 475-8. Cfr. Sartori, op. cit., p. 73.
[96] Aristoph. *Vesp.* 344-5. Cfr. Sartori, op. cit., p. 74.
[97] Ivi, 953.
[98] Sartori, op. cit., p. 40; e cfr., per le sinomosìe, *La crisi del 411 A.C. nell'Athenaion Politeia di Aristotele*, Cedam, 1951, pp. 11-3.
[99] Plat. *Lach.* 200 CD.
[100] Ivi, 180 E - 181 A.
[101] Ivi, 186 CD.

Damone [102], così come affida a Prodico altri giovani [103] egualmente ricchi ed egualmente sprovvisti di illustri antenati. Buona parte della giovane nobiltà cittadina si trovava così radunata attorno a Socrate [104]: il preferito era Alcibiade, il più illustre per nascita [105], il più ostile alla democrazia, che considerava una forma di tirannide (e non mancava di farlo rilevare ogni tanto al suo tutore Pericle) [106], anche se poi abbracciò ora la causa democratica, ora quella oligarchica, a seconda delle opportunità che gli offrivano; ma presto gli si affiancarono altri giovinetti di alti natali, come Senofonte [107], Menésseno [108], Eutidemo di Diocle [109]. Un'intera famiglia dell'alta aristocrazia, quella discendente da Dropide, fratello di Solone, frequentava assiduamente Socrate, che non nascondeva di ammirare e di stimare al suo giusto valore un'ascendenza tanto illustre e tanto celebrata dai poeti [110]: fedelissimo gli era Crizia [111], l'elemento di spicco del clan, e con lui i suoi cugini, Carmide [112] e Andocide [113], e i loro nipoti Plato-

[102] Ivi, 180 CD.

[103] PLAT. *Theaet.* 151 B.

[104] PLAT. *Apol.* 23 C. Cfr. Montuori, *Socrate: fisiologia di un mito* cit., pp. 297-8; L. Rossetti, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Chieti, 1977, p. 35.

[105] PLAT. *Alcib. I* 103 A - 106 A; *Symp.* 216 C - 219 D; PLUT. *Alcib.* 4-10. Cfr. J. Hatzfeld, *Alcibiade. Étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du V^e^ siècle*, Paris, 1940, pp. 3 sgg.; 32 sgg.; Berve, *Storia greca* cit. pp. 425-7; Montuori, op. cit., pp. 144 sgg.

[106] XENOPH. *Mem.* I, 2,41-46; PLUT. *Alc.* 7.

[107] DIOG. L. II, 48; STOB. II, 31,101.

[108] PLAT. *Lys.* 207 AC; *Menex.* 234 AB; *Phaed.* 59 B.

[109] XENOPH. *Mem.* I, 2,29; IV, 2,40; PLAT. *Symp.* 221 B.

[110] PLAT. *Charm.* 157 D - 158 A.

[111] Ivi, 153 C; *Tim.* 20 AB; *Criti.* passim.

[112] XENOPH. *Mem.* III, 6,1; 7,1; PLAT. *Charm.* 154 A - 155 A; *Symp.* 221 B.

[113] PLUT. *De gen. Socr.* 10,580 D. Sulla nobiltà di Andocide e sulla sua fama di nemico del popolo e fautore dell'oligarchia, cfr. PLUT. *Alc.* 21; sul suo disprezzo per il popolare Iperbolo, il suo fr. 5 (ap. Schol. ARISTOPH. *Vesp.* 1107). Si veda in proposito Sartori, *Le eterie* cit., p. 93.

ne [114], Adimanto [115] e Glaucone [116]. Se il fenomeno della sofistica è spiegabile solo in relazione alle esigenze della borghesia, anche l'aristocrazia ha la sua parte preponderante nella spiegazione del socratismo come evento culturale.

È innegabile che Socrate era di umili origini; ed è anche fuori di dubbio che non parteggiava per nessun gruppo politico, né favoriva alcuna classe sociale, ammettendo al dialogo, come abbiamo detto, gente nobile e gente umile: tuttavia ogni sua scelta e ogni suo atteggiamento favorivano più o meno volontariamente le consorterie meno democratiche. Evidenti erano le sue simpatie per Sparta: frequentava i circoli filospartani [117], lodava sempre le costituzioni di Creta e Sparta [118], preferiva e raccomandava il dialogo per brevi domande e brevi risposte di pretto stile laconico [119], e al costume spartano i comici solevano riaccostare la sua trasandatezza esteriore e quella dei suoi discepoli, tanto che Aristofane [120] chiamava «socrateggiare e laconeggiare» la moda del digiuno, della sporcizia e dei capelli lunghi. La fama filospartana dei socratici era così radicata, e così odiosa agli Ateniesi, che Socrate ritenne imprudente l'arruolamento di Senofonte nel corpo di spedizione di Ciro il giovane, che aveva parteggiato per Sparta contro Atene al tempo di Lisandro [121]. Ma assai più deleterie erano per la democrazia le concezioni etiche di Socrate: sappiamo da passi platonici, dove il suo pensiero è introdotto con formule iterative, che egli esortava i cittadini a non anteporre «alla città le cose della città» [122], e cioè all'etica la politica; che disapprovava la pretesa di competenza politica da parte di chi era competente solo nell'ambito della sua particolare tecnica professionale [123]; e

[114] XENOPH. *Mem.* III, 6,1; PLAT. *Apol.* 34 A; 38 B; *Phaed.* 59 B.
[115] PLAT. *Apol.* 33 E.
[116] XENOPH. *Mem.* III, 6,1; PLAT. *Resp.* 327 A; DIOG. L. II, 29.
[117] PLAT. *Gorg.* 515 E - 516 A.
[118] PLAT. *Crit.* 52 E - 53 A. Cfr. Montuori, op. cit., pp. 289-93.
[119] PLAT. *Prot.* 334 C; 335 B; 343 B. Cfr. Montuori, op. cit., p. 292.
[120] *Av.* 1281-4. Il merito di avere insistito su questo importante passo aristofanesco va a Mario Montuori, op. cit., pp. 184-5, 286-9, 296.
[121] XENOPH. *Anab.* III, 1,5-7. Cfr. Rossetti, *Aspetti* cit., p. 38.
[122] PLAT. *Apol.* 36 BD.
[123] Ivi, 22 D. Cfr. Corbato, *Sofisti e politica* cit., p. 24; M. Montuori,

sappiamo da Senofonte che mostrava scarsa considerazione per un'assemblea, come quella ateniese, che era fatta di cardatori di lana, calzolai, muratori, fabbri, contadini e mercanti [124]. Va riconosciuto che questa presa di posizione politica era in Socrate abbastanza marginale: una semplice conseguenza a livello politico di presupposti collocati in altra sfera e in altro ordine di problemi. Tuttavia la critica della classe politica al potere, che era quella borghese, non poteva riuscire sgradita agli esclusi, e cioè ai figli degli aristocratici che mordevano il freno in attesa del momento propizio per inserirsi nella vita politica; e, più ancora, il principio del limitare le proprie attività secondo le rispettive competenze favoriva oggettivamente le aspirazioni oligarchiche delle eteríe. Se, come Socrate non si stancava di predicare, i carpentieri dovevano limitarsi a costruire navi e i mercanti dovevano guardarsi dal mettere il naso fuori del loro commercio, e così tutti gli altri produttori di ricchezza, la politica rimaneva alla fine, per eliminazione, nelle mani di coloro che non esercitavano nessuna professione lucrativa; e cioè nelle mani dei politici per sangue e per tradizione, che erano gli aristocratici. Se i giovani più promettenti delle grandi casate, quali Crizia e Alcibiade, si radunavano attorno a Socrate, ciò sarà avvenuto anche, come dice Senofonte [125], a scopo strumentale, per impadronirsi della dialettica socratica e poi usarla nelle dispute politiche sganciata dai princìpi etici alla cui dimostrazione Socrate la destinava: ma è fuori di dubbio che le azioni gratuitamente offensive per la religione cittadina che coinvolsero nel 415 i socratici Alcibiade, Andocide e Crizia [126], e più in generale gli atti di arbitrio dei politici di matrice socratica, sono dif-

Socrate dal mito alla storia, Atene, 1967, pp. 58-9; *Socrate: fisiologia di un mito* cit., pp. 200-1; 294-5; Mossé, *Le dottrine politiche* cit., p. 40.

[124] Xenoph. *Mem.* III, 7,6. Cfr. Montuori, *Socrate: fisiologia di un mito* cit., pp. 304-10.

[125] *Mem.* I, 2,15 e 42. Cfr. Hatzfeld, *Alcibiade* cit., pp. 36-7; Montuori, op. cit., pp. 256-62 e 296.

[126] Si confrontino le varie liste di accusati per la mutilazione delle erme e per la profanazione dei misteri ricavabili dal discorso di Andocide del 399 e riportate da W.K. Pritchett ('The Attic Stelai. Part I', *Hesperia*, 1953, pp. 225-99, alla p. 232) e da Franco Sartori (*Le eterie* cit., pp. 96-7).

ficilmente scindibili dalle massime di autonomia della coscienza individuale predicate da Socrate [127]; che le chiare simpatie spartane di Crizia, di Senofonte e di Platone denunciano una comune matrice educativa [128]; e soprattutto che le già cospicue preferenze oligarchiche dei giovani riuniti nelle sinomosìe trovavano nell'«eticità pura» del maestro ateniese un formidabile strumento di giustificazione ideologica [129]. Senza probabilmente rendersene conto, Socrate preparava una classe dirigente aristocratica da opporre a quella borghese educata dai sofisti; e la preparava parlando pochissimo di politica e molto di virtù. Come acutamente ha messo in evidenza Mario Montuori, la virtù socratica, sganciata com'era dalle capacità professionali, finiva per escludere le professioni dal mondo della virtù e i professionisti dal mondo della politica:

> Negando agli artigiani, contadini e marinai la competenza politica in quanto competenza nel render gli altri migliori, e quindi il diritto a giudicare dei pubblici affari e a ricoprire cariche pubbliche, Socrate praticamente negava al popolo il diritto all'esercizio del potere, negando così il principio stesso della democrazia e del reggimento politico della patria ateniese [130].

4. I rapporti fra le due cerchie erano, in questa fase, a volte un po' tesi, ma mai ostili. Platone ci mostra vivacemente come Socrate amasse introdursi nelle corti dei sofisti e mettere in imbarazzo maestri e discepoli col semplice saggiare i loro discorsi al lume delle sue serrate analisi critiche; ma Platone è testimone di parte. Nel *Protagora* ai sofisti e ai loro discepoli sono mescolati Alcibiade e Crizia; e nel *Trasimaco* osserviamo l'incontro, complessivamente cordiale, tra Socrate, Glaucone e Adimanto da una parte, e

[127] G. Fassò, *La democrazia in Grecia*, Il Mulino, 1967^2, pp. 82-3.

[128] Mossé, op. cit., pp. 41-2; Montuori, op. cit., pp. 298-300.

[129] De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., p. 496.

[130] Montuori, op. cit., p. 101. Lo stesso Montuori (pp. 37-9) mette in evidenza come questa lettura «realistica» e «politica» del pensiero e dell'azione di Socrate fosse stata già fatta nel settecento dai «savants» Fréret e Dresig; e come in seguito essa sia stata dimenticata per l'influenza dominante di Hegel e del suo concetto di storia della filosofia come dialettica di «momenti» spirituali. Si veda il suo *De Socrate iuste damnato*, Amsterdam, 1981.

Trasimaco, Clitofonte, Lisia, Polemarco e Nicerato dall'altra. Una consimile riunione è descritta da Senofonte nel *Simposio*, dove Socrate e i suoi amici, tra cui Carmide, incontrano un altro gruppo che comprende i due rampolli dei proprietari di concessioni minerarie, Nicerato e Callia, discepoli prediletti dei sofisti: non mancano i frizzi reciproci, soprattutto sul sòlito tema del denaro che i sofisti hanno succhiato a Callia [131], ma non si riscontra animosità. Entrambi i circoli sembrano accettare in pieno, nel bene e nel male, l'eredità del circolo di Pericle: l'uno e l'altro, infatti, accolgono i vecchi amici dell'Olimpio, e l'uno e l'altro sono odiati dai suoi vecchi nemici, i comici. Ciò che resta dei meteci periclei è in buoni rapporti con entrambe le cerchie culturali: Aspasia, che abbiamo vista discepola di Gorgia e maestra di Lisicle, apriva volentieri il suo salotto a Socrate e ai socratici, che apprezzavano al giusto valore lo spirito e l'eloquenza della vedova di Pericle [132]; Damone, amico di Prodico e maestro di Nicia [133], avendo perduto con Pericle il suo garante ateniese (*pròxenos*), ne aveva avuto uno nuovo in Socrate [134], e lo aveva ripagato, come il primo, con le sue pregiatissime lezioni di musica [135]. Dall'altra parte della barricata i comici unirono in una sola satira le due cerchie [136] al punto che Aristofane attribuì a Socrate, per esigenze sceniche, gli studi ortoepici di Protagora [137]: la commedia prese comunque Socrate [138] e Protagora [139] come bersagli favoriti, e la stessa sorte

[131] XENOPH. *Symp.* I, 5.

[132] XENOPH. *Mem.* II, 6,36; *Oecon*, 3,14; PLAT. *Menex.* 235 E; PLUT. *Per.* 24; ATHEN. V, 220 A; CLEM. *Str.* IV, 19. Cfr. Montuori, *Aspasia* cit., pp. 71-2.

[133] PLAT. *Lach.* 197 D.

[134] Ivi, 180 CD.

[135] ALEXAND. *Success.* fr. 141 Müller.

[136] V. Ehrenberg. *People of Aristophanes*, Oxford, 1951, pp. 275-80; Berve, *Storia greca* cit., pp. 426-7.

[137] ARISTOPH. *Nub.* 658 sgg.

[138] AMIPS. *Conn.* fr. 9; EUPOL. frr. 352, 353, 361 Kock; *Dem.* p. 291 Körte; ARISTOPH. *Nub.* passim; *Av.* 1282-4; 1533-5; *Ran.* 1491 sgg.; frr. 377, 672, 912 Kock.

[139] EUPOL. fr. 147 Kock; *Adulat.* ap. ATHEN. V, 218 B et ap. EUSTATH. in *Od.* 1547,63; ARISTOPH. *Nub.* 112 sgg.; 658 sgg.

riservò ai loro discepoli prediletti, rispettivamente Alcibiade [140] e Callia [141], che comunque erano amici e imparentati tra loro [142]; così come a Teramene [143] toccarono le stesse beffe riservate a suo padre Agnone [144] e al suo maestro Prodico [145]. A Pericle e ai suoi sapienti Cratino aveva opposto, come abbiamo visto, Cimone e il suo circolo: ora ai nuovi ricchi, ai nobili impotenti e ai loro sapienti Eupoli opponeva tutti i grandi Ateniesi del passato, e tra essi includeva quello stesso Pericle [146] che probabilmente anche lui aveva fatto appena in tempo, da giovane, ad attaccare, indulgendo alla moda [147].

Anche quando le nuove leve entrarono in politica, dando il cambio alla generazione di Cleone e di Nicia, la diversa estrazione (almeno nei primi tempi) non si fece sentire troppo: Alcibiade,

[140] EUPOL. *Bapt.* ap. ERATOSTH. fr. 19 Jacoby; ARISTOPH. *Vesp.* 44-6; *Ran.* 1422; fr. 198,6 Kock. Si ritiene che Aristofane attaccasse Alcibiade anche nei *Taghenistai* e nei *Triphales* (Lesky, *Storia della letteratura greca* cit., pp. 573-4); ed è stato osservato come i matronimici di Fidippide, discepolo di Socrate nelle *Nuvole*, e la sua passione per i cavalli (cfr. PLUT. *Alc.* 11-12) rivelino in questo personaggio un'incarnazione almeno parziale del figlio di Clinia (Hatzfeld, *Alcibiade* cit., p. 34; M. Montuori, 'Socrate tra Nuvole prime e Nuvole seconde', *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli*, 1966, p. 32 dell'estratto; *Socrate: fisiologia di un mito* cit., pp. 171-2 e letteratura citata alla n. 66; Bonanno, 'La commedia' cit., p. 341).

[141] EUPOL. *Adul.* et *Autol.*; ARISTOPH. *Av.* 283-4; *Ran.* 428 sgg.; *Eccl.* 810; frr. 114 e 572 Kock.

[142] PLUT. *Alc.* 8.

[143] PHILONID. *Coturn.*, specialmente fr. 6; ARISTOPH. *Ran.* 541; 967 sgg.; fr. 549 Kock. Cfr. Corbato, *Sofisti e politica* cit., p. 23, n. 46; S.A. Cecchin, *Pàtrios politéia. Un tentativo propagandistico durante la guerra del Peloponneso*, Paravia, 1969, p. 32.

[144] CRATIN. *Plut.* in D.L. Page, *Greek Literary Papyri*, I, n°. 38, vv. 25 sgg.

[145] ARISTOPH. *Nub.* 361; *Av.* 692; fr. 490 Kock.

[146] EUPOL. *Dem.* fr. 94 Kock. Cfr. Sartori, *Le eterie* cit., pp. 105-6; Lesky, *Storia* cit., pp. 545 e 550-1; Bonanno, 'La commedia' cit., p. 333. Per lo stretto riferimento dei *Demi* agli avvenimenti politici immediatamente successivi alla spedizione in Sicilia e all'atmosfera di sfiducia che preparò la crisi del 411, si veda F. Sartori, *Una pagina di storia ateniese in un frammento dei «Demi» eupolidei*, Roma, 1975.

[147] Bonanno, op. cit., p. 330.

il primo a gettarsi nella mischia, frenò le sue tendenze antidemocratiche e, se ebbe qualche scontro con Nicia [148], si accordò con lui in quattro e quattr'otto appena si trattò di liberarsi dello scomodo Iperbolo [149]; quanto a Crizia, egli (almeno a quanto attesta Senofonte) [150] «in un primo momento andava d'accordo con Teramene e gli era amico». Nel 411, quando le eteríe passarono all'attacco guidate dai vecchi oligarchi come Aristarco, Pitodoro di Polizelo e Antifonte il Ramnusio (ma anche da demagoghi rinnegati quali Pisandro e Frinico), fu Alcibiade a dare la prima spinta alla controrivoluzione, manovrando abilmente dall'esilio i suoi amici rimasti in patria [151], e Crizia fu tra questi; ma ad essi si unirono Teramene [152] (il cui padre Agnone era stato uno dei dieci probuli usati da Pitodoro come nucleo iniziale dei 400) [153] e Clitofonte (che si limitò a moderare con un emendamento la proposta di Pitodoro concernente i probuli) [154]. Qualche mese dopo, allorché Teramene riuscì a rovesciare il governo dei 400 che egli stesso aveva contribuito a creare [155], furono proprio i due grandi nobili socratici ad assecondarlo, tanto è vero che in quell'occasione Crizia ottenne il richiamo di Alcibiade [156], come egli stesso ricordò nell'elegia a lui dedicata [157]: Alcibiade e Teramene combatterono insieme, alla testa delle due ali dell'esercito ateniese, contro Bisanzio, ribellatasi ad Atene e inutilmente sostenuta dallo spartano Clearco [158].

148 PLUT. *Nic.* 10-11; *Alc.* 14.
149 PLUT. *Nic.* 11; *Alc.* 13.
150 *Hell.* II, 3,15. Cfr. Cecchin, *Patrios politeia* cit., p. 68.
151 THUC. VIII, 48. Cfr. Sartori, *La crisi del 411* cit., pp. 15-6.
152 THUC. VIII, 68,4; ARIST. *Const. Ath.* XXXII, 2.
153 LYS. 12,65. Sui probuli e la proposta di Pitodoro: THUC. VIII, 1,3; ARIST. *Const. Ath.* XXIX, 2; sui quali si veda Cecchin, op. cit., pp. 28-9.
154 ARIST. *Const. Ath.* XXIX, 3. Cfr. Sartori, *La crisi* cit., pp. 25-7; Cecchin, op. cit., pp. 29-31; Pavan, *Il momento* cit., pp. 505-7.
155 THUC. VIII, 91-97; ARIST. *Const. Ath.* XXXIII, 2.
156 PLUT. *Alc.* 33.
157 CRIT. frr. 4-5.
158 PLUT. *Alc.* 31.

Atene in declino: la filosofia sconfigge la sofistica

1. Fino al 409 i due gruppi di giovani politicanti non sembrano distinguersi nelle loro scelte. L'unico delle cerchie sofistiche a pagare lo scotto del breve governo oligarchico dei 400 fu l'ormai vecchio Protagora: prendendo lo spunto da una delle sue opere giovanili, la trattazione antilogica *Sugli dèi*, Pitodoro lo accusò (al solito) di empietà, e la giuria non capì o non volle capire il carattere formale dell'argomentazione protagorea, emettendo un verdetto di condanna all'esilio [159]. La ragione di fondo del processo fu la volontà oligarchica di colpire l'ultimo superstite del circolo di Pericle, l'ultima voce di quella democrazia aperta e radicale la cui degenerazione si voleva ora soffocare [160]; ma non va dimenticato che il nome di Protagora era legato alla fondazione della colonia panellenica di Turii, e che quella colonia, inizialmente legata a doppio filo ad Atene, se ne era a poco a poco svincolata, passando dal 433 nell'orbita spartana e ritornandovi (dopo un breve trionfo del partito filoateniese) proprio nel 411: avvenimenti che ci danno una seconda e non meno valida ragione per comprendere l'accanimento dei 400 contro l'Abderite [161].

[159] DIOG. L. IX, 51-54; cfr. ARIST. fr. 67 Rose; TIMON fr. 5 Diels; CIC. *De nat. d.* I, 24,63; PLUT. *Nic.* 23; SEXT. *Adv. Math.* IX, 55-56; PHILOSTR. *V. Soph.* I, 10,2-3; MINUC. FEL. 8; LACT. *Ir. d.* 9; EUS. *Chron.* ol. 84,1; HESYCH. ap. Schol. PLAT. *Resp.* 600 C; *Sud.* s.v. Si vedano in proposito: E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes au V^ème^ et au IV^ème^ siècle avant J.C.*, Liège-Paris, 1930, pp. 45-55; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, pp. 480-1; Capizzi, *Protagora* cit., pp. 232-4; Th. W. Africa, *Science and the State in Greece and Rome*, New York-London-Sydney, 1968, p. 42; Cecchin, *Patrios politeia* cit., pp. 31-2; Pavan, *Il momento del «classico»* cit., pp. 211-2; Montuori, *Socrate: fisiologia di un mito* cit., p. 245.

[160] I. Lana, *Protagora*, Torino, 1950, pp. 24-7.

[161] Montuori, op. cit., p. 272, nota. Per il graduale passaggio di Turii dall'orbita ateniese a quella spartana si veda THUC. VI, 104,2-3; VII, 33,5-6; 57,11; VIII, 35,1; 61,2; 84,1; e cfr. E. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia*, II, Dante Alighieri, 1927, pp. 359-60; K. Freeman, *Greek City States*, London, 1950, pp. 32-40; J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité*, Paris, 1957, p. 151; P.E. Arias, 'Rapporti e contrasti dalla fine del VI a.C. al dominio romano', in AA.VV., *Metropoli e*

Il conflitto comincia a delinearsi dopo la battaglia di Nozio, rivelandosi profondo e radicale: come scrive Montuori [162], «di fronte a questa profonda e insanabile dilacerazione del corpo sociale si direbbe che la stessa anima ateniese sia irrimediabilmente spaccata in due». L'alleanza fra nobili socratici e borghesi moderati di scuola sofistica, che la crisi del 411 non è riuscita a incrinare, si spezza; e con essa si spezza l'isolamento del partito democratico, che al tempo di Iperbolo si era trovato di fronte la coalizione tra Nicia e Alcibiade, e all'esordio di Cleofonte quella tra Alcibiade e Teramene. Quando Trasibulo a nome dei democratici accusò implacabilmente Alcibiade [163], Teramene abbandonò l'alleanza col gruppo socratico-oligarchico e lasciò che Alcibiade e Crizia fossero esiliati; poco dopo, durante il violento dibattito sull'incidente delle Arginuse, i partigiani di Teramene che volevano la testa degli strateghi, e forse Teramene in persona, chiesero l'incarcerazione di Socrate che, in veste di pritano, contrastava quel linciaggio senza lasciarsi intimorire dalla potenza degli avversari [164]. Nel 405, come possiamo comprendere dall'accenno burlesco fatto da Aristofane nelle *Rane* [165], la città era nelle mani di Teramene [166] e del suo fedele compagno Clitofonte [167]: essi erano il numero uno e il numero due del partito moderato, che aveva preso definitivamente il sopravvento su quello democratico. Ma il disastro di Egospotami e l'umiliante pace con Sparta reintrodusse-

colonie di Magna Grecia, Taranto, 1963, p. 240; G. Pugliese Carratelli, *Scritti sul mondo antico*, Napoli, 1976, pp. 383-5.

[162] Op. cit., p. 278.

[163] Plut. *Alc.* 36.

[164] Su questo episodio si vedano: Xenoph. *Mem.* I, 1,18-19; *Hell.* I, 7,14-15; Plat. *Apol.* 32 BC; [Plat.] *Axioch.* 368 D - 369 A. Cfr. G. Giannantoni, 'La pritania di Socrate nel 406 a.C.', *Rivista critica di storia della filosofia*, 1962, pp. 1 sgg.

[165] 967 sgg. Cfr. Corbato, *Sofisti e politica* cit., p. 23, n. 46.

[166] Per gli opposti giudizi su Teramene si vedano: Thuc. VIII, 68,4; Lys. 12,71-76; Xenoph. *Hell.* II, 3,31; Arist. *Const. Ath.* XXVIII, 5; Plut. *Nic.* 2. Cfr. Cecchin, *Patrios politeia* cit., pp. 82-3; Pavan, *Il momento* cit., pp. 512 sgg.

[167] Su Clitofonte cfr. Cecchin, op. cit., pp. 32-3; Pavan, op. cit., pp. 505-7.

ro nella politica ateniese il gruppo di Crizia, e il conflitto esplose violentissimo tra i due gruppi, come attesta Aristotele:

Dal momento che la pace era stata fatta col patto che Atene venisse governata secondo la costituzione tradizionale (*pàtrios politéia*), la gente del popolo cercava di tutelare gli interessi popolari; quanto ai notabili, gli uni, quelli che appartenevano alle eterìe e gli esuli che erano tornati in patria dopo la pace, aspiravano all'oligarchia; gli altri, che non facevano parte di nessuna eterìa, ma non per questo si ritenevano inferiori a qualsiasi altro cittadino, propugnavano la costituzione tradizionale: tra questi ultimi erano Archino, Anito, Clitofonte, Formisio e molti altri, ma su tutti emergeva Teramene [168].

Il socratico Crizia non aveva più motivo di appoggiarsi ai borghesi di scuola sofistica: gettata definitivamente la maschera moderata, forte dell'appoggio di Lisandro, poteva seguire apertamente il suo modello, che era l'aristocratico e filospartano Cimone [169]. Da questo momento fino alla metà del secolo successivo le due cerchie avrebbero militato in campi opposti, là dove fatalmente le portava la diversità sia di estrazione (ricchi aristocratici contro ricchi plebei) sia di educazione (oratori istruiti alla grammatica e alla retorica contro oratori nutriti di filosofia) [170]. Il confronto si acuì principalmente in quattro momenti cruciali:

a) durante il dominio dei Trenta, come lotta diretta per il potere (soprattutto fra Crizia e Teramene);

b) nel corso della guerra corinzia, come divergenza sull'atteggiamento da tenere nei riguardi di Sparta (principalmente tra Andocide e Lisia);

c) nel periodo tra la pace di Antalcida e la battaglia di Leuttra, come diverso ripensamento degli avvenimenti precedenti (tra Senofonte e Isocrate);

d) dopo Leuttra, come conflitto di opposti ideali pedagogico-culturali (tra Isocrate e Platone).

[168] Arist. *Const. Ath.* XXXIV, 3. Si vedano le diverse valutazioni di questo passo aristotelico in Sartori (*Le eterie* cit., pp. 136-8) e Cecchin (*Patrios politeia* cit., pp. 64 sgg., col quale concordo).

[169] Plut. *Cim.* 10 e 16.

[170] Su Crizia e Teramene come oratori cfr. Cic. *De orat.* II, 23,93.

2. Sotto i Trenta la seconda generazione degli arricchiti perse la sua battaglia su tutti i fronti: gli oligarchi, escludendoli dal ristretto novero delle famiglie di antica nobiltà, ne fecero scempio, sequestrandone le recenti ricchezze. Tra i discepoli dei sofisti non poterono salvarsi (se non con la fuga, come Lisia) né quelli che affrontarono i Trenta a viso aperto come Polemarco [171], né coloro che si infiltrarono nelle loro file col proposito di giocarli come Teramene [172], né quanti rimasero alla finestra come Nicerato [173]: la cicuta e la confisca dei beni li accomunarono brutalmente. Trasibulo, per ristabilire la democrazia ad Atene e per eliminare a Munichia i socratici Crizia, Carmide e Senofonte [174], dovette ricorrere a uomini che, pur avendo gravitato in qualche modo nell'orbita dei sofisti e di Teramene, ora odiavano in modo imparziale costoro e i loro nemici, fino a confonderli in una sola condanna come avevano fatto più di una volta i comici e come continuava a fare il popolo minuto che lottava per la democrazia: è il caso di Anito [175], proveniente come si è visto dalle file degli amici di Teramene e di Clitofonte, che ora all'irritazione per la spregiudicata dialettica socratica [176] univa una violenta avversione per i sofisti [177]; o di Lisia, discepolo di Trasimaco e quindi compagno di studi di Clitofonte e affine a Teramene per educazione retorica, che tuttavia nelle sue orazioni immediatamente successive alla restaurazione democratica, come quelle *Contro Eratostene* e *Contro Agorato*, accomunava in una sdegnosa condanna Crizia e Teramene, i due grandi antagonisti caduti nella lotta [178]. Le due cerchie

[171] Cfr. Pavan, op. cit., p. 317.

[172] Per le vicende di Teramene sotto i Trenta si veda ARIST. *Const. Ath.* XXXVI-XXXVII. Cfr. De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 402-5; Nestle, *Vom Mythos zum Logos* cit., pp. 400 sgg.

[173] De Sanctis, op. cit., p. 175.

[174] XENOPH. *Hell.* II, 4,19. Sulla presenza di Senofonte a Munichia, cfr. Pavan, op. cit., p. 365.

[175] Cfr. De Sanctis, op. cit., pp. 461-2; Cl. Mossé, *Athens in Decline (404-86 B.C.)*, London-Boston, 1973, p. 23.

[176] PLAT. *Men.* 94 E - 95 A.

[177] Ivi, 91 C; 92 AB. Cfr. Connor, *The New Politicians* cit., p. 166.

[178] Cfr. M. Pavan, *La grecità politica da Tucidide ad Aristotele*, Roma, 1958. p. 84.

culturali ateniesi attraversarono agli inizi del quarto secolo il loro momento di impopolarità.

L'ira dei democratici non poté riversarsi sui sofisti: è probabile che essi, dopo la condanna di Protagora, avessero fiutato il vento infido e si tenessero alla larga da Atene. Aristofane nomina Gorgia [179] e Prodico [180] per l'ultima volta negli *Uccelli*, che sono del 414; Trasimaco doveva trovarsi ancora ad Atene nel 411. al momento del conflitto tra oligarchici affossatori della democrazia e moderati fautori della *pàtrios politéia*, e in una famosa orazione [181] prese le parti dei secondi (tra i quali, come abbiamo osservato, militava il suo discepolo prediletto Clitofonte), ma poi sembra raggiungesse Gorgia a Larissa, in Tessaglia [182]; Ippia, che già prima veniva assai raramente ad Atene [183], certamente da allora in poi la evitò con cura. L'esilio volontario non costava molto a questi stranieri girovaghi, che potevano trovare altrove il guadagno sfumato ad Atene. Del resto, a prescindere dalla mutata temperie politica e dai rischi ad essa connessi, Atene non rappresentava più la miniera d'oro di un tempo, perché i nuovi ricchi, fonte prima degli antichi guadagni, avevano perso buona parte del loro splendore con l'interruzione dei commerci causata dalla guerra e con il graduale declino del predominio mercantile: Callia e Isocrate, per citare i due più fedeli frequentatori delle cerchie sofistiche, si ritrovarono presto in povertà; e, tra i loro condiscepoli, Nicerato, messo a morte dai Trenta col preciso scopo di confiscare le famose ricchezze accumulate dal padre Nicia, non fruttò che 14 talenti. Diverso era il caso di Socrate, saldamente radicato nella sua città [184] e troppo poco cosciente delle implicazioni politiche del proprio insegnamento per mimetizzarsi nel momento del pericolo. Socrate aveva tenuto testa prima a Teramene, poi al suo

[179] *Av.* 1701.

[180] *Av.* 692.

[181] THRASYMACH. *De rep.* (= fr. 1 DK). Si veda l'analisi del frammento in Cecchin, *Patrios Politeia* cit., pp. 13-25; e cfr. Pavan, *Il momento* cit., pp. 326-7.

[182] Gorgia a Larissa: PLAT. *Men.* 70 AB; cfr. ARIST. *Pol.* 1275 b 26 sgg. Orazione di Trasimaco *Per i Larisei*: CLEM. *Str.* VI, 16 (= fr. 2 DK).

[183] PLAT. *Hipp. Mai.* 281 AB.

[184] PLAT. *Crit.* 52 AC.

stesso discepolo Crizia [185], che, non avendo più bisogno di lui, lo aveva trattato senza troppi riguardi durante il predominio dei Trenta [186]; ma ciò non valse a scusarlo quando Anito, il nemico ostinato di tutti gli intellettuali, gli montò contro, con l'aiuto di due uomini di paglia quali Meleto e Licone [187], la consueta accusa di empietà, aggiungendovi l'altra (che rivelava assai meglio della prima i veri sentimenti dell'accusatore) di corruzione dei giovani. Socrate credeva, più o meno come tutti, negli dèi della città, al punto che fino all'ultimo istante si preoccupò di osservarne i riti [188]; ma coloro che ascoltavano le sue proteste di pietà [189] avevano ancora nelle orecchie i versi di Crizia (un nome che gli accusatori non potevano pronunciare senza violare il decreto di pacificazione di Euclide [190], ma che tutti vedevano chiaramente sottinteso nel concetto di «corruzione dei giovani»), il quale nel *Sisifò* [191] aveva spregiudicatamente confessato di ritenere falsa la credenza negli dèi, anche se ne aveva raccomandato la pubblica professione per ragioni di opportunità morale e sociale. Ed era sincero, Socrate, anche quando ricordava ai suoi giudici di non essersi mai occupato di politica, di aver lavorato sull'uomo interiore e non sui beni materiali [192]; ma con ciò toccava una corda pericolosa, perché proprio questa sua paideia, minando alla base il principio democratico della partecipazione universale alla vita politica, aveva favorito di fatto la tentata restaurazione oligarchica [193]. Socrate pagò per sé, per la sua scuola e per le scuole dei sofisti.

[185] PLAT. *Apol.* 32 CD.

[186] XENOPH. *Mem.* I, 2,29 sgg.

[187] Per la centralità della figura di Anito nel processo di Socrate si veda De Sanctis, *Storia dei Greci* cit., pp. 500-1.

[188] PLAT. *Phaed.* 61 B; 117 BC; 118 A.

[189] PLAT. *Apol.* 26 B - 28 A.

[190] Riportato testualmente in ARIST. *Const. Ath.* XXXIX. Cfr. Mossé, l. cit.; Montuori, *Socrate: fisiologia di un mito* cit., pp. 302-3.

[191] CRIT. fr. 25.

[192] PLAT. *Apol.* 29 D - 30 B.

[193] Sulla motivazione politica del processo si veda L. Rossetti, 'Alla ricerca dei «Logoi Sokratikoi» perduti', *Rivista di studi classici*, 1974, pp. 424 sgg. e 1975, pp. 87 sgg., alla p. 99; *Aspetti della letteratura socratica* cit., pp. 20-2 e letteratura citata alla n. 18.

3. Pur accomunate dall'indiscriminata avversione popolare, le due cerchie culturali non si riconciliarono mai del tutto, e certi episodi apparentemente marginali lo dimostrano: ricordiamo, ad esempio, le ragioni di rancore tra Andocide e Callia, il primo dei quali riteneva il secondo l'animatore occulto del processo intentatogli per empietà [194]; o l'attacco di Eschine socratico [195] a Prodico, colpevole di avere educato l'opportunista Teramene; o ancora gli attriti che durante la spedizione di Ciro divisero Senofonte dal discepolo tessalo di Gorgia, Menone [196]. Il periodo che va dal 394 al 387, caratterizzato sul piano militare dalla guerra di Atene e Argo contro Sparta per Corinto, e sul piano diplomatico dalle lunghe trattative dello spartano Antalcida coi Persiani, vide i due gruppi combattersi su entrambi i fronti. Sul fronte della guerra, Callia e Senofonte si trovarono addirittura sullo stesso campo di battaglia, a Lecheo nel 392, ma non nello stesso esercito: il primo combatteva per Atene con Ificrate, il secondo per Sparta con Agesilao [197]. Sul fronte delle trattative, Andocide si batté per una pace generale che avrebbe chiaramente implicato l'abbandono degli Ioni d'Asia al Gran Re, e colse anche l'occasione per minimizzare con sottili distinzioni l'intervento di Lisandro ad Atene dopo Egospotami [198]; Lisia al contrario, riprendendo gli ideali panellenici già espressi da Gorgia [199], additò nel trionfo spartano del 405 la causa della risorta egemonia barbarica [200]. Questo panellenismo, con netta coloritura antispartana, riceveva un nuovo impulso dall'odiosa pace di Antalcida che, confermando le apprensioni ateniesi, lasciava mano libera alla Persia nei confronti dei Greci d'Asia. Isocrate, il più tipico e il più autorevole discepo-

[194] ANDOC. 1,117-123.

[195] Fr. 31 Dittmar. Cfr. Rossetti, *Aspetti* cit., pp. 109 sgg.

[196] Si legga il giudizio su Menone in XENOPH. *Anab.* II, 5,28 sgg.; 6,21 sgg.; cfr. HERODIC. ap. ATHEN. XI, 505 AC; DIOG. L. II, 50. Si veda in proposito Rossetti, *Aspetti* cit., p. 38.

[197] XENOPH. *Hell.* IV, 5,13.

[198] ANDOC. 3,11-12. Cfr. Pavan, *La grecità* cit., pp. 79-83; *Il momento* cit., pp. 318-23.

[199] PHILOSTR. *V. Soph.* I, 9,5.

[200] LYS. 2,58-60; 33,8-9. Cfr. Pavan, *Il momento* cit., pp. 329-30.

lo dei sofisti [201], riprendeva il concetto di Lisia nel *Panegirico*, ma lo svolgeva assai più ampiamente, rifacendo la storia delle guerre persiane in modo da mostrare come il vero baluardo contro il barbaro fosse stata Atene, e non Sparta [202]: l'intero discorso ha l'intento, più volte dichiarato [203], di togliere dalla mente degli Spartani l'idea che la loro egemonia sia più giovevole alla grecità che non quella ateniese. Sono gli stessi anni in cui i socratici esaltano invece Sparta, giunta all'apogeo della sua potenza: Senofonte ripercorre le glorie lacedemoni, delle quali egli stesso è stato testimone, nei libri III-IV delle *Elleniche* [204] e nell'*Agesilao*, polemizzando nell'*Anabasi* direttamente col *Panegirico* isocrateo [205]; Platone nella *Repubblica* addita la «timocrazia» spartana come la meno imperfetta delle costituzioni realmente esistenti [206], propone un'educazione ideale nella quale il modello laconico è facilmente leggibile [207], e più in generale delinea uno «stato perfetto» che è in sostanza una Sparta idealizzata e liberata dei suoi limiti empirici [208]. Il conflitto fra le due cerchie si fa sempre più astratto e culturale man mano che il ricordo dei Trenta si allontana: dalla lotta politica in prima persona si è passati al dissidio teorico su avvenimenti politici presenti, e da questo alla diversa prospettiva storiografica su avvenimenti politici passati.

L'inattesa sconfitta di Leuttra, raffreddando gli entusiasmi degli esaltatori di Sparta [209], chiude anche questa fase: Senofonte, privato del rifugio di Scillunte e costretto a reinserirsi nella cultu-

[201] Jaeger, *Paideia* cit., III, p. 82; Berve, *Storia greca* cit., p. 488.
[202] Cfr. Pavan, *La grecità* cit., pp. 87-117; *Il momento* cit., pp. 330-41.
[203] Isocr. 4,18;129.
[204] La discussione sulla datazione delle *Elleniche* è riportata da S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Laterza, 1966, pp. 343 sgg.
[205] Mazzarino, op. cit., pp. 362, 365-6, 373; Pavan, *Il momento* cit., pp. 346, 363, 368.
[206] Plat. *Resp.* 545 B sgg. Cfr. Jaeger, *Paideia* cit., II, 1963³, pp. 566-75.
[207] E. Barker, *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, London, 1960⁵, pp. 213 sgg.
[208] Sulla questione del laconismo di Platone e della sua radice socratica si veda Montuori, *Socrate: fisiologia di un mito* cit., pp. 286-93.
[209] Jaeger, op. cit., pp. 418 e 574-5.

ra ateniese, rinuncia alla discussione su Sparta; Platone la riprenderà nelle *Leggi*, ma con una prospettiva assai più critica. Se l'ostracismo di Cimone aveva segnato la fine di tre secoli di paradigmi mitici, la disfatta di Cleombroto concluse i novant'anni di predominio incontrastato e di conflitto reciproco dei due grandi paradigmi concreti, l'attico e il laconico: era finalmente possibile una pedagogia non paradigmatica, uno scontro fra le due scuole direttamente a livello di polemica culturale. Perduto ogni contatto con la politica attuale, ma anche ogni possibilità di comprensione dei risvolti politici così fondamentali nel pensiero arcaico, il processo di astrazione compie l'ultimo passo e la discussione torna alle origini: logica socratica contro retorica sofistica, mondo scientifico contro mondo letterario; e ognuna delle due scuole rivendica per sé la «filosofia», l'atteggiamento di ricerca del sapere per il sapere, respingendo sull'altra termini come «eristica» e «sofistica». La polemica non è del tutto inedita: abbiamo già seguito nel primo capitolo lo scontro tra Platone e Isocrate dopo il ritorno del primo ad Atene dall'esilio volontario susseguito alla morte di Socrate; qui aggiungerò soltanto che già nel *Protagora* [210] e nell'*Eutidemo* [211] Platone aveva insistito sulla valenza etica della scienza (*epistémē*), e che già nell'orazione *Contro i sofisti* [212] e nell'*Elogio di Elena* [213] Isocrate gli aveva risposto di preferire un'opinione (*dòxa*) ragionevole alla pretesa della scienza esatta [214], non nascondendo la convinzione che tutti coloro che si affannavano a dimostrare l'identità della scienza con la felicità e con la virtù fossero soltanto degli eristi [215]. Si era trattato di puntate polemiche occasionali, e la riconciliazione fra i due maestri di cui testimonia la chiusa del *Fedro* [216] le aveva ben presto sepolte:

[210] 330 B; 352 BD.

[211] 281 AB.

[212] Isocr. 13, 8. Si veda in proposito Jaeger, *Paideia* cit., III, pp. 94-102; e cfr. Pavan, *Il momento* cit., p. 381.

[213] Isocr. 10,5.

[214] Preferenza espressa anche nel *Panatenaico* (Isocr. 12,9).

[215] Isocr. 10,1-7; 13,3. Cfr. Jaeger, op. cit., pp. 77-85; Pavan, op. cit., pp. 380-4.

[216] 278 E - 279 A.

la vera polemica sui metodi educativi ha per palestra due opere di respiro assai più ampio quali il *Sofista* e la *Permuta dei beni*, scritte in un clima culturale ormai libero da astii politici. Così Platone conclude la sua lunga indagine:

Riassumendo: abbiamo distinto un'arte di contraddire ironicamente, che è una parte dell'*arte dell'opinione*, che a sua volta rientra nell'arte di imitare, la quale poi, tramite l'arte immaginativa, deriva dall'arte di creare le immagini, e questa ancora è una sezione (umana, non divina) dell'arte creativa, il cui compito è fare giochi di prestigio con le parole. Se ora affermassimo che da questa razza e da questo sangue nasce il vero sofista, non diremmo, a quanto pare, niente altro che la pura verità [217].

Ed ecco la puntuale risposta di Isocrate:

Per quanto riguarda la sapienza e la filosofia, è pur vero che a coloro che disputano su certi altri problemi non converrebbe parlare di questi due nomi (dato che sono estranei a tutte le discussioni giudiziarie); ma a me, che vengo processato proprio in relazione a questo tipo di problemi e che dichiaro inesistente quella che certuni chiamano filosofia, spetta definire e chiarire davanti a voi quella che dovremmo considerare filosofia a giusto titolo. Ciò che penso a questo proposito è semplice: poiché non c'è nella natura umana la capacità di acquistare *una scienza* il cui possesso ci consenta di sapere che cosa si deve fare o dire, per il resto considero sapienti coloro che possono raggiungere la soluzione migliore il più delle volte *mediante le opinioni*; e considero filosofi quelli che passano il loro tempo in quegli studi dai quali potranno acquistare al più presto questo tipo di saggezza [218].

4. Da Crizia a suo nipote Platone, da Teramene al suo amico e discepolo Isocrate [219], il conflitto si è fatto sempre meno immediato e sempre più idealizzato: aristocratici di matrice socratica e arricchiti di scuola sofistica si combattono sempre meno in quanto gente di diversa estrazione familiare, e sempre più in quanto figli di due concezioni culturali contrastanti. Arrivati alla polemica sul-

[217] PLAT. *Soph.* 268 CD.
[218] ISOCR. 15,270-271.
[219] Cfr. Jaeger, op. cit., pp. 195-6.

la filosofia che oppone gli scienziati riuniti attorno a Platone ai retori guidati da Isocrate [220], il conflitto giunge al nocciolo: sapere per il sapere o sapere per la vita, *this is the question*. La convivenza amichevole del filosofo Anassagora col sofista Protagora, la convivenza guardinga e polemica tra il filosofo Socrate e i sofisti Ippia e Trasimaco, ha rivelato nel suo fondo un dissidio incolmabile tra filosofia e sofistica, tra scienza per la scienza e scienza per la prassi. Alla lunga il duello è stato vinto dai socratici, dal momento che il loro concetto di filosofia ha prevalso e che l'etichetta di eristi è rimasta ai loro avversari; ciò ha consentito ad Aristotele di estendere a poco a poco il concetto socratico di filosofia fino a fargli abbracciare l'intera serie delle scienze, e anche con valore retroattivo, se è vero che nella filosofia sono stati arruolati quei presocratici arcaici che a rigore, dato il loro intento precipuamente pratico, potevano rientrare assai più facilmente nella sofistica che nella scienza pura. Le ragioni della vittoria di Platone sono varie e complesse: in primo luogo va osservato che Isocrate non ha difeso i suoi maestri e non ha attaccato il maestro di Platone con la stessa fanatica energia con cui Platone ha fatto l'inverso; poi, va ricordato che dalla scuola isocratea non è uscito nessuno scrittore che abbia influenzato la storiografia filosofica tanto vigorosamente quanto ha saputo fare Aristotele, l'uomo che ha portato fuori dall'Accademia e consegnato definitivamente alla posterità l'identificazione platonica tra «sofista» ed «erista»; infine, *last but not least*, non va trascurato il fatto che Isocrate, oratore di razza ma ammalato di velleità filosofiche, non è riuscito a liberarsi dell'impostazione platonica del problema, imperniata sul dilemma filosofia-eristica (che è la distinzione tra filosofia e retorica vista dal filosofo, come vera e falsa filosofia), e ha commesso il grave errore di limitarsi a chiamare filosofi i retori, ed eristi invece gli

[220] Si veda in proposito K. Ries, *Isokrates und Platon im Ringen um die Philosophie*, München, 1959; e inoltre: Jaeger, op. cit., pp. 79 e 84; Berve, *Storia greca* cit., p. 532; A.-M. Malingrey, *Philosophia*, Paris, 1961, pp. 42-55; Pavan, op. cit., pp. 428-31; Webster, *Athenian Culture and Society* cit., pp. 75-8; G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, 1978², pp. 114-6; A. Capizzi, 'Cerchie e polemiche filosofiche del V secolo', in *Storia e civiltà dei Greci* cit., III, pp. 445-7.

scienzati puri, con la conseguenza che i sofisti, con la complicità del loro stesso discepolo, sono passati alla storia non come *diversi* dai filosofi, ma come *cattivi* filosofi, come filosofi in mala fede.

A noi comunque, almeno in questa sede, interessano fino a un certo punto le *ragioni storiche* della vittoria platonica: ci interessano invece molto di più le *conseguenze storiche* di essa. È innegabile che tale vittoria è avvenuta anche a danno della verità: filosofo per vocazione e aristocratico per nascita, Platone spacciò un conflitto di interessi per una disputa ideale; come dire che impose alla storia un'immagine del conflitto sofisti-Socrate *coincidente col punto di vista di Socrate e con la leggenda socratica costruita dopo la sua morte*. Fondandosi sulla sua presentazione del conflitto, la storiografia antica ha visto nel sofista il falso filosofo, che si serve della logica per sostenere tesi volutamente errate; e la storiografia moderna, nel giusto intento di rivalutare i sofisti, lo ha fatto mediante il semplice capovolgimento della prospettiva platonica, trasformando i «cattivi filosofi» di Platone in «buoni filosofi» scopritori dell'uomo e di tante altre pregevoli cose. Assai difficile è ancor oggi mettere in chiaro che la sofistica, coabitante di buon grado con la filosofia alla metà del quinto secolo per la forza coesiva data alla cultura dalla personalità carismatica di Pericle, se ne è poi sempre più allontanata; che se la filosofia, prendendo forma da Anassagora a Socrate, produsse i sommi metafisici Platone e Aristotele, la sofistica, dopo il «momento magico» vissuto attorno alla pace di Nicia, sboccò nella grande oratoria attica, creando Lisia, Isocrate e Demostene.

Ma assai più gravi furono i danni provocati dal secondo passo, quello che fatalmente Aristotele fece rispetto a Platone una volta debellati (a livello scientifico) gli ultimi epigoni della sofistica: l'ampliamento della filosofia, la sua elevazione a scienza suprema onnicomprensiva. Se Platone aveva falsato l'età di Nicia e di Alcibiade (e cioè un ventennio in tutto), Aristotele riuscì a portare fuori binario oltre un secolo di cultura, creando per via deduttiva, al solo scopo di presentare la sofistica come una breve degenerazione del pensiero, l'inesistente «filosofia» pre-periclea. All'Aristotele «storico» (ammesso che così sia lecito definirlo) vanno tuttavia concesse serie attenuanti: la più grossa falsificazione storica

che la filosofia abbia mai conosciuto fu certamente imputabile per il 70% alle preoccupazioni corporative e alla mentalità apodittica del fondatore del Liceo; ma il rimanente 30% doveva essere già presente nelle fonti di età periclea e post-periclea dalle quali egli prese le mosse per costruire il suo quadro «storico». La nascita delle «filosofie» arcaiche ebbe una gestazione assai lunga e complessa, dal momento che durò oltre un secolo: di un processo così elaborato non sarà inopportuno seguire, in sede conclusiva, le linee più tipiche e fondamentali.

Capitolo ottavo

DALLA POLEMICA ALLA FALSIFICAZIONE

Talete scopritore del principio

1. Proviamo a rileggere insieme l'atto di nascita della «filosofia presocratica» ancor oggi accettato, e cioè il famigerato paragrafo Alfa 3 della *Metafisica* aristotelica:

> Tra i primi che si occuparono di filosofia la maggior parte credette che gli unici princìpi di tutte le cose fossero quelli consistenti in una qualche specie di materia [...] Però sul numero e sulla specie di tale principio non sono tutti d'accordo, ma Talete, iniziatore di questo tipo di filosofia, dice che il principio è l'acqua (per questo dichiarava anche che la terra sta sull'acqua), ricavando forse tale supposizione (in base al presupposto che il principio di tutte le cose è quello da cui derivano) dall'osservazione che il nutrimento di ogni cosa è umido e che il calore stesso ne deriva e ne trae vita, e anche dal fatto che i semi di tutte le cose hanno natura umida: le cose umide, infatti, hanno l'acqua come principio della loro natura. [...] Se questa opinione sulla natura sia primitiva e antica, probabilmente non sarebbe facile chiarire: si dice comunque che sia stato Talete ad esprimersi in questo modo sulla causa prima (quanto ad Ippone, nessuno riterrebbe giusto metterlo in mezzo a questi che ho detto, dato lo scarso valore del suo pensiero); invece Anassìmene e Diogene pongono come precedente all'acqua, e come principio primo dei corpi semplici, l'aria; Ippaso di Metaponto ed Eraclìto il fuoco; Empedocle le quattro entità, aggiungendo la terra come quarta a quelle che abbiamo nominate (esse infatti secondo lui permangono sempre e non si modificano mai se non per la maggiore o minore quantità, ora componendosi in unità e ora separandosi dall'unità); infine Anassagora di Clazomene, che lo precede per età ma lo segue per le opere, dice che ci sono infiniti princìpi [1].

Se rileggiamo questo passo con una certa spregiudicatezza, e cioè liberi dal peso della lunga tradizione che su di esso poggia e

[1] Arist. *Met.* 983 b 6 sgg.

il cui possibile crollo ci dà una innegabile angoscia, possiamo fare le seguenti osservazioni:

1) L'unico punto che possiamo con certezza definire originariamente aristotelico è, in questo quadro, l'etichetta della «filosofia» applicata indiscriminatamente a sapienti collocabili nello spazio di un secolo e mezzo: di questa etichetta conosciamo ormai perfettamente le ragioni, e non è più il caso di ritornarci sopra.

2) Ognuna delle cinque soluzioni del problema dell'*arché* (principio delle cose) che Aristotele elenca corrisponde al nome di un uomo vissuto attorno alla metà del quinto secolo: salvo che, in due casi (Empedocle e Anassagora), a quel sapiente viene attribuita l'esclusiva responsabilità della sua presa di posizione; negli altri tre casi (Ippone, Ippaso di Metaponto e Diogene di Apollonia), che sono costituiti da uno scienziato apertamente svalutato da Aristotele e da altri due non menzionati spesso nelle sue pagine, si ha la netta impressione che lo storico, non trovando in quei nomi sufficiente autorità per affidar loro la piena responsabilità delle tre soluzioni «monistiche», senta il bisogno di «metterli sotto tutela» e affidi la funzione tutoria a sapienti dal nome assai più illustre, quali Talete, Eraclìto e Anassìmene.

3) Tra gli otto «filosofi» che compaiono nella trattazione, ben cinque vengono collegati alle soluzioni del problema senza spiegazioni plausibili, e di tre soli (Talete, Empedocle, Anassagora) Aristotele cerca di giustificare in qualche modo la scelta. Si tratta, come ormai sappiamo bene, di un sapiente che insegnò a voce la propria dottrina e di altri due che invece la misero per iscritto; e la differenza si avverte, dato che il pensiero attribuito a Talete viene connesso col suo nome mediante formule dubitative (*ìsōs* [2], *léghetai hùtōs apophénasthai* [3]), mentre di Empedocle e di Anassagora si parla con formule di certezza, con una sostanziale aderenza al contenuto dei loro frammenti pervenuti fino a noi, e perfino con notazioni cronologiche concernenti i loro rapporti reciproci. Dato che Aristotele attinge in qualche modo agli scritti di

[2] Ivi, 22. Cfr. R. Conti, *Cosmogonie orientali e filosofia presocratica*, Ciranna, 1967, p. 183.
[3] Ivi, 984 a 2-3.

Empedocle e di Anassagora, è assai importante domandarsi in che modo e per quali tramiti egli abbia notizia di Talete e di Anassìmene, che non lasciarono documenti scritti del proprio pensiero.

4) L'asserzione (espressa in forma dubitativa) che Talete avrebbe posto l'acqua come principio di tutte le cose si collega, nella presentazione aristotelica, con altre due: una cosmologica, appena accennata e comunque confermata, come si è visto altrove, da altre testimonianze, che è il poggiare della terra sull'acqua; l'altra biologica, più ampiamente svolta, ma introdotta anch'essa con un'espressione di dubbio, che concerne il nesso tra acqua e umidità, tra umidità e nutrimento degli esseri viventi, tra umidità e liquido seminale degli animali. Un esame formale del testo aristotelico sembra avvertirci che l'unica dottrina attribuita con certezza a Talete è quella della terra che poggia sull'acqua, mentre le asserzioni sul principio e sull'umidità gli vengono assegnate da fonti che non godono la piena fiducia di Aristotele.

5) Lo scarso rilievo dato da Aristotele alla fondazione cosmologica del principio in Talete rispetto alla fondazione biologica di esso, e d'altro lato la nota di sicurezza annessa alla prima rispetto alla nota di dubbio inserita nella seconda, acquistano un particolare valore se teniamo presente che, dei cinque scienziati della metà del quinto secolo collegati con le cinque soluzioni, ben tre sono prevalentemente medici e biologi, e un quarto, Anassagora, dedicò un'attenzione notevole alla biologia e all'antropologia. Fra i tre medici è incluso lo «spregevole» Ippone, che dovrebbe essere il plagiario di Talete nella scelta dell'acqua come principio delle cose: in effetti Aristotele nel primo libro *Sull'anima* attribuisce proprio ad Ippone la connessione tra sperma e umidità [4], e lo fa ripetendo da un lato la formula dubitativa usata per attribuire la stessa connessione a Talete (*eòikasin*), dall'altro ribadendo il suo disprezzo per Ippone (*tôn dè phortikōtérōn... tinès apephénanto*). Ma proseguendo il suo discorso sul concetto di anima in Ippone, Aristotele scrive:

E infatti egli confuta quelli che affermano che l'anima è sangue, so-

[4] ARIST. *De an.* 405 b 1-3.

stenendo che non è sangue il seme: questo è infatti secondo lui la prima anima [5].

Qui Aristotele abbandona le formule dubitative, e ne ha ben d'onde: dai testi precedenti appare chiaro che egli non riusciva a decidere se la dottrina dell'origine umida della vita, fondamento a sua volta di quella dell'acqua-principio, fosse di Talete o di Ippone, avendo evidentemente sotto gli occhi documenti che oscillavano tra le due attribuzioni; ma la critica della dottrina che considera sangue il seme non poteva in alcun modo risalire fino a Talete, dato che quella dottrina (la teoria delle «vene spermatiche» che portano il sangue agli organi sessuali trasformandolo in seme) era contenuta a chiare lettere in un trattato di Diogene di Apollonia (possiamo ritrovarla ancor oggi nelle ultime linee del suo frammento 6), e di conseguenza la critica di tale dottrina doveva essere opera di un contemporaneo di Diogene, quale era appunto Ippone. D'altro lato la critica del seme-sangue è strettamente connessa (come ammette lo stesso Aristotele, che la introduce con un *gàr*) alla teoria dell'anima-seme-umidità, la quale è attribuita a Ippone non solo da Aristotele con riserva, e dal suo commentatore Alessandro con analoghe formule esprimenti perplessità [6], ma da Menone con certezza e con dovizia di particolari: in Ippone vita e umidità sono così strettamente congiunte che sensazione, gioventù e salute sono prodotte dall'umidità presente nel corpo, e all'inverso malattia, vecchiaia e morte hanno come causa il disseccarsi dell'organismo [7]. Se poi torniamo alla *Metafisica*, ci accorgiamo subito che Aristotele attribuisce a Talete anche un'altra dottrina di Ippone, quella secondo cui il caldo si sviluppa esso pure dall'umido: Ippone infatti, secondo Ippolito [8], sosteneva che «il fuoco generato dall'acqua supera la potenza del suo generato-

[5] Ivi, 3-5.

[6] ALEX. *Met.* 26,11.

[7] MENON ap. ANON. LONDIN. 11,22. Cfr. J.B. Mc Diarmid, 'Theophrastus and the Presocratic Causes', *Harvard Studies in Classical Philology*, 1953, pp. 85-156, alle pp. 92-3.

[8] *Ref.* I, 16,15. Il concetto di Ippone è semplificato e frainteso in SEXT. *Pyrrh. Hypot.* III, 30.

re»; e per fuoco Ippone avrebbe inteso il calore. Più in generale, le dottrine embriologiche di Ippone ci vengono attestate da un buon numero di testimonianze [9], mentre il timido accenno di Aristotele a una dottrina del seme in Talete non trova alcuna conferma nelle fonti antiche, che sono invece prodighe di notizie sulle teorie astronomiche, geometriche e sismiche del Milesio. Se davvero l'idea dell'acqua come principio delle cose si fonda sul rapporto tra umidità, vita e seme, quell'idea è di Ippone, non di Talete [10]; ed è assai probabile che l'aggancio a Talete Aristotele lo trovasse già nello scritto di Ippone, che, fondandosi sulla nota dottrina taletiana della terra galleggiante, cercava con esso di dare dignità, antichità e dimensione cosmologica alla propria embriologia. La diffidenza di Aristotele per Ippone, e i conseguenti dubbi dello Stagirita sull'attribuzione del principio a Talete, spiegano da un lato le sue formule dubitative, dall'altro la bassa valutazione assegnata al biologo italiota: ciò che possiamo affermare con certezza è che l'introduzione del nome di Talete nel problema dell'*arché* è un falso storico, e che a tale falso Aristotele ha contribuito in parte per desiderio di allargare il concetto di filosofia, in parte per insufficiente vaglio critico delle testimonianze.

6) Ippone sembrerebbe il primo responsabile anche dell'altro falso, che è l'introduzione del nome di Eraclìto. Sempre nel primo libro *Sull'anima* [11] Aristotele riporta una polemica tra due biologi, uno dei quali identifica l'anima col caldo e l'altro (in base alla somiglianza tra *psyché* e *psychròn*) col freddo: Filopono nel suo commento al passo [12] rivela che i due scienziati sono Eraclìto e Ippone; e che Ippone identificasse l'acqua col freddo, oltre che con l'umido, lo attesta anche Ippolito nel passo citato più sopra. Nessun frammento di Eraclìto contiene accenni a una simile discussione, e d'altro lato è assai difficile immaginare sia un incontro e una polemica a viva voce tra l'Efesio e il Reggino, sia la lettura di uno scritto di Ippone da parte di Eraclìto: per eliminazio-

[9] Censorin. *De d. nat.* 5,2; 6,1-9; 7,2; Aet. V, 7,3 e 7.

[10] Cfr. Mc Diarmid, op. cit., p. 93.

[11] 405 b 24-29.

[12] Philopon. *De an.* 92,2.

ne rimane in piedi una sola tra le ipotesi possibili, ed è quella che Ippone, avendo avuto tra le mani lo scritto eracliteo e avendovi trovato l'idea che l'umidità è dannosa alla vita dell'organismo [13], avesse sostenuto il principio opposto, che cioè l'umidità dà vita e salute al corpo, polemizzando con Eraclìto. Una mediazione tra le due posizioni fu tentata dal medico autore del trattato *Sulla dieta*, considerato un imitatore di Eraclìto, ma anche, evidentemente, assai vicino ad Ippone: egli esordì dichiarando che «per scrivere un buon trattato sulla dieta dell'uomo bisogna prima conoscere e penetrare a fondo la natura dell'uomo nel suo complesso, e cioè conoscere di che cosa questa natura è originariamente composta e penetrare a fondo quali sono gli elementi che in essa hanno il sopravvento»; chiarì successivamente che per raggiungere questa conoscenza profonda dell'uomo «è necessario conoscere il sorgere e il tramontare degli astri, in modo da sapersi difendere contro i mutamenti e gli eccessi degli alimenti, delle bevande, dei venti *e dell'universo intero (kài tû hòlu kòsmu)*»; infine prese egli stesso posizione sul problema sollevato da Ippone, affermando che l'uomo è composto sia di fuoco che d'acqua, e diede ai due elementi gli stessi attributi voluti da Ippone, al fuoco il caldo e il secco, all'acqua il freddo e l'umido [14]. Più oltre, elaborando la sua dietologia di ispirazione eraclitea, questo autore traduce il frammento 66 dell'Efesio («il fuoco arrivando giudicherà tutto e si impadronirà di tutto») nell'idea che «il potentissimo e caldissimo fuoco *tutto dòmina (pàntōn kratêi)* [15]»: ciò suggeriva la contrapposizione fra il *kràtos* dell'acqua, sostenuto, come si è visto, da Talete e concretantesi nel galleggiamento della terra, e il *kràtos* del fuoco, presente in Eraclìto come potere di giudicare e punire le altre cose. In tal modo la discussione dei medici sull'elemento primo dell'uomo, che (come attesta il paragrafo 20 dell'*Antica medicina*, su cui torneremo) essi chiamavano *arché*, «inizio», si trasformava (in base al principio del Dietologo per cui non è possibile conoscere l'uo-

[13] HERACL. frr. 77a, 117, 118.

[14] [HIPPOCR.] *De vict.* I, 2-4. La dipendenza della medicina dall'astronomia è sostenuta anche in [HIPPOCR.] *De aer.* 2.

[15] Ivi, 10.

mo senza conoscere l'universo) in dibattito sull'elemento primo dell'universo; e dato che gli scienziati venuti dal mondo milesio, come Diogene di Apollonia, avevano recato ad Atene notizie più o meno esatte sulla discussione tra Talete e Anassimandro concernente il *kràtos-arché* (nel senso di «potere», come abbiamo esaurientemente chiarito in altra parte) dell'acqua sulla terra, era facile far risalire la polemica su acqua e fuoco come *archài* biologiche ad una presunta divergenza tra Talete ed Eraclìto su una fantomatica *arché* (= «elemento originario») dell'intero universo, che sarebbe stata l'acqua per il Milesio e il fuoco per l'Efesio.

7) Il primo libro *Sull'anima* ci fornisce dati sufficienti per spiegare anche il terzo falso, e cioè la comparsa del nome di Anassìmene nella trattazione del principio delle cose. A Diogene, come a Ippone, qui Aristotele attribuisce un'identificazione dell'elemento favorito (che nel caso di Diogene è l'aria) non col principio delle cose, ma con l'anima [16], confermandoci nell'idea che il paragrafo della *Metafisica* più sopra parzialmente riportato sia una trasposizione in chiave cosmologica di dottrine psicologiche e biologiche: in effetti l'identificazione tra aria e vita, che Aristotele attribuisce a Diogene, è rigorosamente esatta, perché la troviamo nel frammento 4 dell'Apolloniate; per Anassìmene è invece possibile seguire il surrettizio passaggio dall'aria principio della vita umana (che è dottrina di Diogene) all'aria che circonda la terra (che invece è pensiero autentico del Milesio) e conseguentemente dall'aria come *kràtos-arché* dell'uomo ideata da Diogene all'aria come *kràtos-arché* dell'universo attribuita ad Anassìmene, solo che si rilegga un passo di Aezio [17] («Anassìmene dichiarò *arché* degli enti l'aria: [...] secondo lui come l'anima, che è l'aria presente in noi, ci *tiene uniti sotto il suo dominio* (*synkratêi*), così il soffio e l'aria circondano il mondo intero») che senza alcun fondamento se-

[16] ARIST. *De an.* 405 a 21-22.

[17] I, 3,4. Per l'arbitraria attribuzione ad Anassìmene di dottrine di Diogene da parte dei peripatetici si vedano: Mc Diarmid, 'Theophrastus' cit., p. 104; G.S. Kirk, 'Some Problems in Anaximander', *Classical Quarterly*, 1955, pp. 21-38 (cito da AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, I, London-New York, 1970, pp. 323-49, alla p. 347).

rio si è voluto far passare per un frammento di Anassìmene [18]. Anche per Ippaso, che Aristotele abbina ad Eraclìto attribuendo ad entrambi la dottrina del fuoco come substrato universale, mancano conferme del passo aristotelico da parte di fonti non influenzate da esso: per il Metapontino, come attestano scrittori indipendenti da Aristotele [19] e come confessano anche quelli che ne dipendono [20], di fuoco era l'anima, non il principio delle cose. Ippone, polemizzando con Ippaso, dovette chiamare Talete a proprio mallevadore ed Eraclìto a mallevadore dell'avversario, elevando nello stesso tempo la polemica bio-psicologica a polemica cosmologica; Diogene, coinvolto nella polemica, si appellò probabilmente ad Anassìmene, delle cui dottrine aveva avuto notizia a Mileto o ad Apollonia, soprattutto per quanto concerne la terra sostenuta dall'aria, che si prestava bene a fare da contrappeso alla terra galleggiante sull'acqua immaginata da Talete, e arricchì in tal modo ulteriormente la serie dei disputanti sul substrato; cosicché Aristotele non ebbe che da raccogliere le fila della discussione tra i due medici del circolo di Pericle per trovarsi già pronta la tabella delle soluzioni possibili e dei rispettivi fautori.

8) Se poi passiamo agli ultimi due nomi della serie aristotelica, Empedocle e Anassagora, l'origine biologica della discussione sul principio o sui princìpi delle cose ne risulta confermata. Empedocle nel poema fisico dà due volte alle «quattro radici» i nomi degli elementi che Aristotele gli attribuisce come princìpi, e in entrambi i casi con preciso riferimento agli organismi viventi: al frammento 17 [21] parla di fuoco, acqua, terra e aria come di cose ora separate dalla Discordia, ora unite dalla Concordia «che anche i mortali ritengono presente fin dalla nascita nelle loro membra e per la quale pensano cose affettuose e compiono opere

[18] L'inesistenza di parole di Anassìmene nel passo di Aezio è stata dimostrata da K. Alt, 'Sum Satz des Anaximenes über die Seele', *Hermes*, 1973, pp. 129-64. Per questa mia interpretazione di *synkratêi*, volta a mettere in evidenza la presenza del *kràtos*, rinvio a Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960, p. 80.

[19] Tertull. *De an.* 5; Claudian. Mam. *De an.* II, 7.

[20] Aet. IV, 3,4; Stob. I, 49,32.

[21] Vv. 15-23.

amichevoli», lasciando intendere che l'armonia del corpo e della mente è equilibrio degli elementi fisici; più oltre, al frammento 71 [22], l'elencazione ricompare con due nomi modificati ma ancora riconoscibili, ed è detto che «dall'acqua, dalla terra, *dall'etere e dal sole* mescolati insieme nacquero forme e colori di creature mortali», ribadendo il concetto che l'organismo vivente nasce e sussiste quando le quattro radici si uniscono in armonia. Quanto ad Anassagora, che abbiamo visto discutere con Empedocle proprio sul numero delle sostanze semplici, egli parla nei frammenti 1-2 di aria e di etere, nell'8 di caldo e di freddo, nel 15 anche di raro e denso e di umido e asciutto; ma nel 4, quando viene a nominare gli aggregati, chiama «semi» (*spérmata*) le molte particelle componenti, e precisa i composti come «uomini e quanti altri animali hanno vita» (*anthròpus te... kài tà àlla zôa hòsa psychèn échei*). Anche i pluralisti, dunque, quando parlano di elementi primi, li considerano come i componenti delle cose vive, non degli astri o delle rocce.

2. Lo scivolamento progressivo dal tema del *prius* vitale a quello del *prius* cosmico è confermato da altre possibili osservazioni. Il primo a fare un elenco delle opinioni sull'*arché*, e cioè sull'elemento iniziale, è Ippocrate nell'*Antica Medicina*: al paragrafo 1 egli critica tutti coloro che parlano o scrivono di terapia mettendo alla base del loro discorso un postulato scelto arbitrariamente, come il caldo, il freddo, l'umido, il secco o altro, accusati tutti di applicare alla medicina metodi che sono invece propri delle scienze «concernenti le cose celesti» (*perì tôn meteòrōn*); e più oltre, al 20, attacca quei medici e quei maestri (*sophistài*) per i quali «non è possibile conoscere la medicina senza sapere che cosa è l'uomo», precisando che dissente da loro perché «il loro discorso riguarda la filosofia, come nel caso di Empedocle e di altri che hanno scritto sulla natura dicendo che cosa è l'uomo, come si è formato all'inizio (*ex archés*) e di quali parti fu composto». Nessun dubbio che, fra gli «altri che hanno scritto sulla natura» come Empedocle, venga preso di mira soprattutto l'autore del trattato *Sulla dieta*:

[22] Vv. 2-3.

sua era, come abbiamo osservato, la pretesa che non si potesse far medicina senza prima «penetrare a fondo la natura dell'uomo nel suo complesso, e cioè conoscere di che cosa questa natura è originariamente composta e scoprire quali sono gli elementi che in essa hanno il sopravvento»; suo il nesso tra terapia e studio «dell'universo intero», che introduceva in medicina i metodi astronomici respinti da Ippocrate; e i due costituenti primi dell'uomo erano per lui proprio il caldo-secco e il freddo-umido esemplificati nel primo paragrafo dell'*Antica medicina* [23]. Ma non va dimenticato che in quel paragrafo Ippocrate si riferisce a medici che all'organismo umano «hanno posto come fondamento solo *uno o due* fattori»: se i *due* fattori (acqua e fuoco, freddo-umido e caldo-secco) sono stati posti dal Dietologo, il fattore *unico* è la caratteristica di Ippone e di Diogene. In effetti sarebbe alquanto arduo escludere che la critica di Ippocrate si rivolga, oltre che a Empedocle e al Dietologo, anche ai due «medici monisti» della seconda metà del quinto secolo [24]: Diogene incominciava il suo scritto contenente le teorie mediche (e l'esordio ci è stato conservato in quello che abbiamo classificato come frammento 1 dell'Apolloniate) sostenendo la necessità proprio di quel postulato, di quel punto di partenza indiscusso di ogni discorso, che Ippocrate cercava invece di eliminare; e Ippone, come si è visto, metteva alla base della sua concezione del corpo umano proprio un elemento, l'acqua, che secondo lui racchiudeva due delle qualità elencate da Ippocrate tra i postulati, e cioè il freddo e l'umido. Ma ciò che più conta è che l'attacco di Ippocrate si rivolge a scienziati che si ponevano, sia pure a livello di ricerca sull'organismo umano, il problema dell'*arché*, dell'elemento primo, e che tra questi scienziati è possibile annoverare Empedocle, Ippone, Diogene e probabilmente Anassagora, vale a dire tre o quattro di coloro che secondo Aristotele si sarebbero invece posti il problema in questione a livello di macrocosmo.

Il passaggio dall'uomo al tutto diventa chiaramente visibile se

[23] A.-J. Festugière, *Hippocrate, L'ancienne médecine*, Paris, 1948, pp. xxii-xxiii; xxiv; 55-6, n. 67; 58, n. 69.

[24] Ivi, pp. 58-60, n. 69.

dalle pagine di Ippocrate passiamo a quelle di Pòlibo, suo discepolo e successore nella direzione della scuola, che nel libro *Sulla natura dell'uomo* trasgredisce i precetti del suo maestro sia nel titolo (in quanto si pone la domanda proibita su «che cosa è l'uomo») sia nei contenuti (in quanto, trattando di come è composto il corpo umano, contravviene a un altro divieto ippocrateo, e, fondando tale composizione su quattro umori fondamentali, aderisce proprio alla dottrina di quell'Empedocle che per Ippocrate era il prototipo del medico di razza filosofica). Prima di svolgere questa sua dottrina antropologica, Pòlibo fa egli pure un'elencazione delle teorie mediche scorrette, comprendendovi di nuovo quelle che considerano l'uomo fatto originariamente di aria o di acqua, e cioè quelle di Diogene e di Ippone:

Chi è abituato ad ascoltare quelli che parlano della natura umana spingendosi oltre quanto di essa concerne la medicina, non troverà alcun vantaggio nell'udire questo mio discorso: io infatti non affermo assolutamente che *l'uomo* sia aria, né fuoco, né acqua, né terra, né qualsiasi altra cosa che non sia in modo evidente insita nell'uomo; queste cose le lascio dire a chi vuole. Tuttavia mi sembra che quelli che fanno simili affermazioni non pensino correttamente: tutti infatti usano lo stesso concetto, ma non dicono tutti le stesse cose. La conclusione che dànno alla loro ricerca è la stessa (dato che concordano sull'asserzione che *ciò che esiste* è qualcosa di unico, coincidente con l'uno e col tutto), ma non si accordano sui nomi: uno di loro insiste nel dire che *questo uno-tutto* è aria, un altro che è fuoco, un altro ancora che è acqua, un quarto che è terra; e ciascuno aggiunge al suo discorso prove e dimostrazioni che si riducono a un bel niente. Dato che si servono dello stesso concetto, ma non dicono le stesse cose, è evidente che neanche le conoscono; e chi assistesse ai loro dibattiti sarebbe il primo a rendersene conto. Pur essendo i contendenti sempre gli stessi, e sempre lo stesso l'uditorio, non succede mai che la stessa persona abbia la meglio tre volte di seguito: ora la spunta questo, ora quest'altro, ora chi ha la lingua più sciolta in pubblico. Eppure, quando uno dice di pensarla correttamente sui fatti in questione, sarebbe logico che la sua tesi avesse il sopravvento sempre, se davvero pensa cose corrispondenti alla realtà e le espone a regola d'arte. A me sembra invece che uomini come questi si distruggano da soli nelle parole dei loro stessi ragionamenti a causa della loro stupidità, e che finiscano per legittimare la tesi di Melisso. Su costoro basti quello che ho detto. Ma anche tra i medici, alcuni dicono che l'uomo è sangue, altri

sostengono che l'uomo è bile, e certuni che è flegma; anche questi, tuttavia, arrivano tutti alla stessa conclusione: finiscono infatti per dire che l'uomo è una cosa sola, qualunque nome ciascuno voglia darle, e che questa cosa muta aspetto e capacità, costretta dal caldo e dal freddo, e diventa dolce e amara, bianca e nera, e così via [25].

Il difetto fondamentale, che per Ippocrate era il postulato, per Pòlibo è l'unicità del postulato; la pecca metodologica, che il maestro ravvisava nel domandarsi che cosa è l'uomo, sta per il discepolo nella risposta monistica a questa domanda; ma, soprattutto, l'eterodossia dei medici filosofi, additata dal primo nella presenza di *metodi* cosmologici anziché biologici, è spostata dal secondo sullo sconfinamento, a livello di *contenuti*, delle domande sul *prius* biologico in quelle sul *prius* cosmologico. Qui la diversa prospettiva dei due scienziati non è più l'elemento determinante: evidentemente tra Ippocrate e Pòlibo si è affacciato proprio il fenomeno che abbiamo creduto di vedere in Ippone e in Diogene, vale a dire la prassi di fondare la determinazione dell'elemento primo *nell'organismo umano* sulla determinazione dell'elemento primo *nell'universo*, con conseguente (e del tutto arbitraria) chiamata in causa dei grandi astronomi come Talete, Anassìmene ed Eraclìto. Un secondo salto è riscontrabile se paragoniamo tra loro le due menzioni dei «naturalisti» presenti nel *Fedone* e nel *Sofista* di Platone, che distano fra loro qualche decennio: nel dialogo della morte di Socrate l'«indagine sulla natura» (*perì phýseōs historìa*) [26] si concreta in un elenco di dottrine biologiche con un accenno finale alle ricerche su «ciò che accade al cielo e alla terra» [27], il che ci avverte che in questa fase Platone conosce ancora solo ciò che conosce Pòlibo, e cioè questioni biologiche che sconfinano in questioni cosmologiche; nel *Sofista* [28], e nell'opera isocratea che come abbiamo visto polemizza col *Sofista*, che è la *Permuta dei beni* [29], la matrice biologica è invece scomparsa, e tanto Platone quanto I-

[25] [HIPPOCR.] *De nat. hom.* 1-2.
[26] PLAT. *Phaed.* 96 A.
[27] Ivi, 96 BC.
[28] PLAT. *Soph.* 242 CD.
[29] ISOCR. 15,268.

socrate elencano i sapienti come discordi solo sul numero degli e-lementi, il che ci porta già al modo di porre il problema tipico della *Metafisica* aristotelica. Dai tempi di Ippocrate a quelli di A-ristotele la fisica si è a poco a poco ingoiata la medicina.

3. Non pretendo di descrivere minutamente il processo che ha condotto all'ormai falsato quadro storico di Aristotele, ma penso di potere, senza essere accusato di eccessiva immaginazione, formulare qualche ipotesi probabile, che qui di seguito espongo:

1) Attorno al 460 Diogene, Ippone e Anassagora avevano polemizzato sull'origine della vita in opere che Eschilo aveva conosciute prima di comporre l'*Orestea*. I primi due, concordi nel far derivare il feto dal solo seme paterno, sostenevano l'unità dell'*arché*, dell'elemento vitale primo, che era l'aria per Diogene e l'acqua per Ippone: secondo l'Apolloniate l'aria alimenta la vita attraverso il respiro, è portata dal sangue in tutti gli organi, ivi compresi quelli generativi, e costituisce quindi anche l'elemento primo del seme, che è l'unica sorgente della vita nascente; il Reggino dal canto suo contestava sia l'origine sanguigna del seme, sia la priorità dell'aria nel processo vitale, ma coglieva anche l'occasione per riprendere ad Atene una sua vecchia polemica contro l'anima di fuoco di Ippaso, e all'aria e al fuoco opponeva l'elemento umido e freddo, l'acqua, nutrimento primo dell'organismo (al punto che il grado di umidità determina il grado di salute e il disseccamento totale provoca la morte) e indispensabile allo sperma (che può vivere solo immerso nel liquido seminale). Ad entrambi si opponeva Anassagora, pluralista per quanto riguarda la riproduzione (in quanto difendeva la teoria della collaborazione tra i genitori nella formazione dell'embrione, sostenuta dai medici di Vele e di Agrigento) e pluralista riguardo agli elementi che determinano la vita degli animali.

2) Melisso, fermo al principio parmenideo secondo il quale nessuna cosa esistente, e quindi nessun essere vivente, può mutare o esser composto di parti, scrisse parecchi anni dopo il suo trattato, in cui rigidamente riaffermava l'unità degli enti.

3) Il trattato di Melisso riaprì la polemica, cui stavolta Empedocle prese parte diretta: tra i pluralisti Empedocle e Anas-

sagora, discordi solo sul numero degli elementi che compongono gli organismi viventi, e il monista-immobilista Melisso, si collocavano Diogene e Ippone, sempre uniti nel monismo dinamico e sempre divisi sull'identità dell'*arché* biologica.

4) A smussare il dissidio tra i biologi intervenne il teorico della *Dieta* che, abbinando acqua e fuoco come *archài*, ribadì comunque la fondamentalità del problema dell'*arché* biologica, riallacciandolo per la prima volta alle istanze cosmologiche.

5) Ippocrate espresse la sua indignazione per l'intera polemica: un vero medico non ha bisogno di domandarsi che cosa è l'uomo, come si è costituito il suo organismo, quale elemento nel suo corpo è stato l'*arché*, la sostanza vitale primigenia, la fonte della vita, a prescindere dalla questione se vi siano più *archài* come vogliono Empedocle e Anassagora, o una sola come propongono Ippone e Diogene, o due come vuole il Dietologo [30].

6) Partiti Empedocle e Melisso, esiliato Anassagora, Ippone e Diogene proseguirono nella discussione, e in essa trascinarono altri medici: era ormai un luogo comune discutere sull'elemento primo dell'uomo, o sui suoi molti elementi primi, e il dibattito da medico era diventato retorico. L'involuzione in senso cosmologico denunciata da Ippocrate, che giustamente aveva visto nel problema del postulato un'indebita introduzione di metodi tipici degli astronomi, non solo si rivelò reale e pericolosa, ma si accentuò: dall'unità dell'organismo vivente si risalì con sempre maggiore frequenza all'unità del tutto, e invalse l'abitudine di ricercare prima l'*arché* cosmica, essendo più o meno sottinteso che essa coincidesse con l'*arché* fisiologica. Per trovare l'*arché* cosmica, l'elemento primo dell'universo destinato a fondare l'elemento primo della vita, vennero rilette le notizie sugli astronomi milesii e si tentò di decifrare lo scritto eracliteo, da poco (come vedremo) portato ad Atene: Ippone attribuì a Talete e ad Eraclìto le opposte soluzioni del problema del principio universale che coincidevano rispettivamente con le determinazioni che egli stesso e Ippaso avevano dato un tempo, in Italia, del principio vitale, e cioè dell'anima; Diogene non volle essergli da meno e, sfruttando la co-

[30] Cfr. M. Vegetti in IPPOCRATE, *Opere*, UTET, 1976², pp. 152-4.

noscenza di Anassìmene acquistata in patria, pensò bene di collegare all'«aria che sostiene la terra» di quell'antico sapiente la propria dottrina dell'«aria che fa vivere l'animale attraverso il respiro» [31].

7) Stavolta per la scuola ippocratica protestò il nuovo caposcuola, Pòlibo: abbandonando la polemica del suo maestro contro il postulato, concentrò le sue critiche da un lato sul monismo dei medici-filosofi (che impedendo alla medicina di fare una scelta precisa sul nome dell'elemento vitale finiva per rivalutare il monismo puramente negativo di Melisso), dall'altro sul malvezzo di fondare i presupposti della medicina servendosi di altre scienze (che snaturava lo spirito stesso dell'arte medica, facendo dipendere la terapia da esercitazioni eristiche ad essa del tutto estranee); e ai monisti oppose Empedocle, che per lo meno, sostituendo al continuo mutare dell'unico elemento il combinarsi e separarsi dei quattro umori, presentava il vantaggio di dare all'uomo, a prescindere dall'età e dalla stagione, sempre le stesse componenti immutabili [32].

8) Nel quarto secolo, scomparsi Ippone e Diogene e venuto a mancare con essi il nesso tra medicina e filosofia, la discussione sui princìpi del cosmo prese il sopravvento, rimanendo legata ai nomi dei grandi sapienti del sesto secolo e dell'inizio del quinto: Aristotele si limitò a sistematizzare, sulla base degli scritti di Ippone e di Diogene, questo quadro storico, collegando alle discussioni periclee e post-periclee scienziati e dottrine che con quelle discussioni non avevano nulla a che fare, e che erano stati tirati in ballo nel corso delle esercitazioni retoriche che alla fine del quinto secolo avevano contaminato la medicina, nonostante le proteste dei medici più coscienziosi. È anche molto probabile (come abbiamo ipotizzato nel primo capitolo di questo libro) che nel Liceo la moda di farsi «patrocinare» da nomi illustri del passato

[31] Sulla reviviscenza delle dottrine più antiche nella medicina della seconda metà del V secolo, cfr. W.H.S. Jones, *Hippocrates*, London-Cambridge Massachussets, 1959, p. xxviii.

[32] Cfr. Vegetti, op. cit., pp. 431-4; J. Jouanna, 'Rapports entre Mélissos de Samos et Diogène d'Apollonie à la lumière du traité hippocratique «De natura hominis»', *Revue des études anciennes*, 1965, pp. 306-23.

dilagasse fino alla totale confusione tra discussioni presenti e dissensi antichi.

Uno dei luoghi comuni aristotelici, quello concernente la causa prima materiale e le diverse posizioni su di essa, può dunque essere facilmente spiegato con un graduale inquinamento delle testimonianze sulla sapienza ionica arcaica: ma anche se le cose fossero andate diversamente, il quadro di *Met.* A 3 resterebbe inaccettabile. Avremmo solo, in tal caso, una falsificazione storica di origine ignota; ma dalla falsificazione non sarebbe possibile comunque prescindere.

Eraclito «scorrente», Parmenide «immobilizzatore»

1. I medici che abbiamo presi in esame ci forniscono d'altro lato qualche indizio assai significativo sull'altra falsificazione, quella che ha per autore Platone e per vittime Eraclìto e Parmenide. Qualcuno ha preteso addirittura che questi due grandi sapienti degli inizi del quinto secolo polemizzassero tra loro: in realtà è pressoché certo che nessuno dei due aveva mai udito parlare dell'altro, e la storia del loro incontro ad Atene è una storia postuma, anche se molto interessante.

Abbiamo già osservato come dopo la battaglia di Lade Eraclìto si isolasse dal contatto coi suoi concittadini, ritirandosi in mezzo ai meteci che abitavano attorno all'Artemisio [33] e depositando in quel tempio il suo scritto [34], che in tal modo rimase fuori circolazione almeno fino alla sua morte; più tardi un certo Crate o Cratete riuscì a portarne ad Atene una copia [35], che capitò nelle mani di Euripide e che questi diede in lettura a Socrate [36]. Se, come qualcuno ha pensato, il nome «Cràtilo» non era altro che il diminutivo di «Crate», vi sarebbe coincidenza tra l'uomo che portò il libro ad Atene e l'uomo che diffuse nella cultura attica

[33] Diog. L. IX, 3.
[34] Ivi, 6.
[35] Seleuc. ap. Diog. L. IX, 12.
[36] Diog. L. II, 22; IX, 12.

idee attribuite ad Eraclìto, ma l'arrivo del libro dovrebbe essere spostato in data piuttosto tarda, dato che Cràtilo era «ancor giovane» (*éti... néos*) [37] quando già Callia aveva speso molto denaro per pagare l'insegnamento di Protagora e degli altri sofisti [38], e cioè quando era trascorso un certo tempo dalla morte di suo padre Ipponico, avvenuta nel 424, in seguito alla quale Callia aveva ottenuto la piena disponibilità del patrimonio di famiglia [39]. Ancor più tarda è l'epoca a cui si riferiscono le notizie in nostro possesso sull'altra scuola eraclitea, quella di Efeso, forse capeggiata da un certo Antistene, autore della prima opera esegetica su Eraclìto [40]: Platone nel *Teeteto*, e cioè nel corso di un'azione dialogica che si suppone avvenuta nel 399, dato che alla fine Socrate si congeda dagli altri per andare a prender visione dell'accusa di Meleto, fa dire a Teodoro che la dottrina eraclitea «va diffondendosi in lungo e in largo per tutta la Ionia» [41].

Il libro di Eraclìto giunse perciò ad Atene una trentina d'anni dopo l'arrivo di quello di Parmenide, portatovi da Zenone al tempo di Pericle: ricordiamo che il principio parmenideo, e cioè la compattezza e immobilità di ogni cosa realmente esistente, era stato spostato da Melisso dalla sfera politica a quella logico-matematica; e possiamo dire che attraverso Melisso la filosofia aveva attinto al pensiero del maestro italiota [42]. La prima notizia che abbiamo su Melisso è l'accenno di Pòlibo nella *Natura dell'uomo*, ed è una notizia già decisamente distorta: l'ambigua formula introduttiva del frammento 7 («così dunque *tutto* è eterno, infinito, uno e uguale»), che in Melisso indicava certamente le qualità di *ogni singola cosa* (il dissenso da Parmenide si limitava all'aggiunta dell'attributo dell'infinità), viene interpretata da Pòlibo come un'identificazione fra *l'uno* e *il tutto*, dato che secondo lui

[37] Plat. *Crat.* 440 D.
[38] Ivi, 391 BC.
[39] Ivi, 391 C.
[40] Diog. L. VI, 19; IX, 15.
[41] Plat. *Theaet.* 179 D.
[42] Per il passaggio da Parmenide a Melisso rinvio a R. Vitali, *Melisso di Samo «sul mondo o sull'essere». Una interpretazione dell'eleatismo*, Urbino, 1973, pp. 263-309.

chi afferma l'esistenza di «qualcosa di unico, coincidente con l'uno e col tutto», finisce per legittimare la tesi di Melisso; e quella infelice correzione del «*pân*» (ogni cosa) in «*tò pân*» (il Tutto) rimase poi sempre saldamente appiccicata a Melisso. Il guaio è che da Platone in poi divenne abituale l'abbinamento tra Melisso a Parmenide [43], con conseguente estensione al Velino dell'«unità e immobilità del tutto» già erroneamente attribuita al Samio: responsabile del passaggio concettuale fu certamente Ermògene, fratello di Callia e figlio secondogenito di Ipponico, specializzatosi nell'esegesi di Parmenide [44]. Già negli anni venti del quinto secolo Ermògene era solito discutere con Cràtilo [45], difensore di una «dottrina eraclitea» che avrebbe fatto rivoltare nella tomba l'Efesio: il giovane ateniese interpretava i «frammenti del fiume» [46] non nel senso eracliteo di un'immagine della caducità della vita umana, ma come se essi sottintendessero un perenne mutare delle cose, e pretendeva di essere su questo punto ancora più radicale, obiettando ad Eraclìto che non solo non è possibile scendere due volte nello stesso fiume, ma neanche una volta, non essendo legittimo voler conoscere o nominare una realtà che continuamente cambia volto [47]. Venivano così a trovarsi l'una di fronte all'altra le due immagini dell'Eraclìto per il quale «tutto scorre» e del Parmenide rigido sostenitore dell'immobilità dell'universo; ma lo scontro sarebbe stato incruento se i due amici-avversari ateniesi non avessero stretto amicizia con Platone. Platone aveva avvicinato Cràtilo prima di conoscere Socrate, rimanendone fortemente influenzato anche nella fase socratica [48], e si era spesso intrattenu-

[43] PLAT. *Theaet.* 180 E; 183 E; ARIST. *De philos.* fr. 9 Walzer; *Phys.* I, 2-3; 207 a 15-21; *De coel.* 298 b 14-24; *Met.* 986 b 10 - 987 a 2; PHILOD. *Rhet.* II, 169.

[44] DIOG. L. III, 6.

[45] PLAT. *Crat.* 384 C.

[46] HERACL. frr. 12, 49 a, 91.

[47] ARIST. *Met.* 1010 a 7-15.

[48] Ivi, 987 a 29 - b 10; 1078 b 12-17; cfr. PLAT. *Soph.* 248 C. Si vedano in proposito: T.H. Irwin, 'Plato's Heracleiteanism', *The Philosophical Quarterly*, 1977, pp. 1-13; A. Capizzi, *Eraclito e la sua leggenda*, Ateneo e Bizzarri, 1979, pp. 91 sgg.

to con Ermògene, che frequentava Socrate [49] e che fu tra gli amici presenti alla sua morte [50]; più tardi, riavutosi dal difficile periodo seguito alla morte di Socrate, aveva ripreso i contatti con entrambi [51], dedicando loro affettuosamente il *Cratilo*, del quale essi sono con Socrate gli interlocutori. Non c'è dunque da meravigliarsi se nel *Teeteto*, di poco successivo, egli ci ha tramandato questa immagine del loro dibattito:

SOCRATE: [...] Dovremo comunque guardare un po' più da vicino [...] questa dottrina e osservare con attenzione questa «essenza in movimento», percuotendola per sentire dal suono se è sana o incrinata. Su di essa la battaglia non è stata cosa da poco, né tra pochi.

TEODORO: Che sia stata da poco è difficile dirlo: bisogna invece riconoscere che si diffonde in lungo e in largo per tutta la Ionia; e i vigorosi corifei di questo discorso sono i seguaci di Eraclìto.

[...]

SOCRATE: [...] Se non che a momenti mi dimenticavo, Teodoro, che altri hanno sostenuto il contrario, come «che il tutto ha nome d'immobile» e ogni altra tesi che i Parmenidi e i Melissi hanno opposta a costoro, affermando che tutte le cose sono una cosa sola e che questa cosa unica sta ferma in se stessa, non avendo un luogo in cui muoversi. Che ne facciamo, amico mio, di tutta questa gente? [...] A me sembra che innanzi tutto dovremo esaminare quelli dai quali abbiamo cominciato, e cioè *quelli che scorrono*, e se ci sembrerà che dicano veramente qualcosa, ci metteremo dalla loro parte, cercando di sfuggire a quegli altri; mentre, se ci parrà che dicano cose più vere *gli immobilizzatori del tutto*, ci rifugeremo da loro per salvarci da quelli che muovono anche gli immobili [52].

2. Vediamo nascere in queste pagine uno dei più radicati pregiudizi della storiografia filosofica [53]: il preteso conflitto fra eraclitei «scorrenti» (*rhéontes*) ed eleati «immobilizzatori» (*stasiòtai*); ed è fuori di dubbio che tra i capitani delle opposte schiere ven-

[49] XENOPH. *Mem.* I, 2,48; IV, 8,4-10; *Apol.* 2-10; *Symp.* I,3.

[50] PLAT. *Phaed.* 59 B.

[51] DIOG. L. III, 6.

[52] PLAT. *Theaet.* 179 D - 181 B.

[53] Cfr. A. Capizzi, 'Eraclito e Parmenide: un tipico luogo comune', *Il contributo*, 1979, N. 3, pp. 6-14.

gono nominati Eraclìto e Parmenide. Per quanto riguarda quest'ultimo la falsificazione è scoperta: addirittura un suo verso [54] viene malamente storpiato, e non soltanto per difetto di memoria, visto che la deformazione della seconda parte (*tô pantì ònom'êinai*, «il tutto ha nome», anziché *tô pant'ònoma éstai*, «perciò saranno tutte nome») è studiata in modo da introdurre anche in Parmenide quel Tutto (*tò pân*) che Pòlibo o le sue fonti avevano già regalato a Melisso; e allora è abbastanza logico che a Parmenide e a Melisso, senza distinzione, venga subito dopo attribuita l'asserzione «che tutte le cose sono una cosa sola e che quest'unica cosa sta ferma in se stessa», ed è anche logico che tale asserzione venga puntellata con la mancanza di spazio in cui muoversi, che è argomento del solo Melisso. Meno evidente è l'attribuzione dello scorrere universale ad Eraclìto, che qui non è espressamente formulata: noi la conosciamo dal *Cratilo*, dove Platone, avallando senza riserve l'interpretazione del suo amico eracliteo, la dà per scontata [55]. Ciò che va messo in rilievo, comunque, è che qui ci viene presentato un conflitto tra scuole *a livello di realtà universale*; e il processo che ha portato a questo è molto simile a quello da cui è nato il già esaminato passo della *Metafisica*, perché in entrambi i casi sono state fatte risalire ai sapienti arcaici dottrine nate ad Atene nella seconda metà del quinto secolo, così come in entrambi i casi sono state applicate al tutto, al cosmo, all'universo, asserzioni che Eraclìto faceva nei riguardi della condizione umana, Ippone e Diogene del corpo umano, Parmenide di ogni singola cosa esistente.

Alla verità storica, per quanto concerne Eraclìto e Parmenide, la discussione tra Ermògene e Cràtilo immortalata da Platone nel *Teeteto* diede solo il primo colpo di piccone: ben altri guasti i due malcapitati sapienti ricevettero in epoca ellenistico-romana. Eraclìto ebbe in dono da Teofrasto una complessa cosmologia a base di esalazioni, incendi dell'universo e astri a forma di barca capovolta [56], da Cleante la dottrina stoica della «ragione seminale»

[54] Parm. 8,38.
[55] Plat. *Crat.* 402 A.
[56] Capizzi, *Eraclito* cit., pp. 101-15.

presente in tutte le cose [57], da Ippolito il Padre Celeste, la resurrezione della carne e le fiamme dell'Inferno [58]; a Parmenide toccò una sorte forse ancora più amara, perché la grande maggioranza dei dossografi lo considerò sostenitore di quelle dottrine scientifiche che nell'ultima parte del suo poema egli aveva riportate malvolentieri e solo per avvertire i suoi concittadini di guardarsene [59]. Ma il luogo comune immortalato da Platone rimase predominante, e i due finirono per non essere più neanche persone, trasformandosi in simboli del moto e della quiete, in aspetti contrastanti dell'anima umana: un destino beffardo, se si pensa che pochi uomini lottarono così energicamente come loro per obiettivi del tutto concreti e per nulla metafisici.

Platone e Aristotele furono gli autori, i tramiti o le vittime della grande falsificazione? Ritengo che a questo punto il lettore abbia a sua disposizione elementi sufficienti per chiudere questo volume e farsi da solo un'opinione in materia.

[57] Ivi, pp. 115-20.
[58] Ivi, pp. 121-2.
[59] A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Laterza, 1975, pp. 72-3.

IPOTESI DI CRONOLOGIA APPROSSIMATIVA DEI PRESOCRATICI

623	Nascita di Talete.
610	Nascita di Anassimandro.
600-590	Talete consigliere di Trasibulo.
585	Talete prevede l'eclisse. A Mileto cade l'oligarchia: opposte prese di posizione di Talete e Anassimandro. Nascita di Anassìmene.
580	Nuova oligarchia: Anassimandro guida una colonia milesia ad Apollonia del Ponto. Nascita di Pitagora.
571	Nascita di Senofane.
547	Anassimandro mette per iscritto una breve sintesi del suo pensiero.
546	Ciro sconfigge Creso e attacca la Ionia: Talete consiglia ai Milesii il patto con la Persia, Senofane dà inizio ai suoi viaggi.
545	Morte di Talete e di Anassimandro.
540	Fondazione di Vele. Nascita di Eraclìto.
530	Pitagora si trasferisce da Samo a Crotone.
525	Tirannide di Istieo a Mileto. Morte di Anassìmene. Democede si stabilisce a Samo presso Policrate.
522	Morto Policrate, Democede diventa schiavo di Dario.
510	Distruzione di Sibari. Nascita di Parmenide.
505	Pitagora lascia Crotone.
500	Nascita di Anassagora.
499	Insurrezione della Ionia: leggi di Ermodoro, deposizione di Melancoma ad opera di Eraclìto.
498	Morte di Pitagora a Metaponto.
494	Scritto di Eraclìto. Battaglia di Lade e distruzione di Mileto. Tirannide di Clinia a Crotone e apologo di Alcmeone.
493	Eraclìto si ritira dalla vita pubblica e affida il suo scritto al tempio di Artemide Efesia.
492	Eraclìto rifiuta le funzioni di nomoteta e l'invito alla corte di Dario.
490	Nascita di Democrito.
485	Nascita di Zenone e di Protagora.
484	Nascita di Empedocle.
480	Morte di Eraclìto. Serse ad Abdera: Democrito e Protagora vengono istruiti dai magi. Anassagora e Ippodamo arrivano ad Atene.
478	Senofane arriva a Siracusa, ospite di Ierone.

476	Ierone dà inizio alla fondazione di Etna: comincia a formarsi il circolo poetico siracusano.
470	Festeggiamenti di Ierone per l'ultimata fondazione di Etna e apogeo del circolo poetico siracusano: Parmenide conosce Teagene e vede rappresentare le *Eliadi* di Eschilo, Empedocle conosce Senofane e Parmenide. Ierone getta le basi di una colonia a Pitecusa.
469	Parmenide unifica Vele e ne assume il governo.
468	Poema di Parmenide e costituzione di Vele. Morte di Senofane a Siracusa. Anassagora si occupa del meteorite di Egospotami.
467	Morte di Ierone e fine del circolo poetico siracusano.
465	Polemica sull'anima a Crotone tra Ippaso e Ippone.
462	Inizi del circolo di Pericle ad Atene: scritti di Ippone, Diogene e Anassagora.
460	Zenone arriva ad Atene per la prima volta.
459	Primo processo contro Anassagora per iniziativa di Tucidide di Melesia: sua condanna a morte e suo primo esilio.
458	Cacciata dei pitagorici dalla Magna Grecia.
456	Poema fisico di Empedocle. Zenone fa conoscere ad Atene il poema di Parmenide.
455	Stesura dello scritto di Zenone, sua lettura a casa di Pitodoro, sua perdita. Zenone torna a Vele.
454	Empedocle combatte a fianco dei Siracusani contro gli Ateniesi guidati da Lampone.
450	Aspasia arriva ad Atene.
448	Empedocle arriva ad Atene.
445	Protagora, Zenone e per breve tempo Parmenide arrivano ad Atene. Vengono resi pubblici il trattato di Zenone, riscritto a Vele, e lo scritto *Sugli dèi* di Protagora. Apogeo del circolo di Pericle.
444	Protagora, Empedocle e Ippodamo partecipano alla fondazione di Turii per incarico di Pericle: Empedocle compone in Italia la sua seconda opera poetica.
443	Scritto di Melisso. Strapotenza di Pericle, che ottiene il richiamo di Anassagora dall'esilio: divergenza tra Anassagora e Lampone sul montone con un solo corno.
442	Ostracismo di Tucidide di Melesia. Anassagora dà inizio alla sua scuola, di cui fanno parte Empedocle, Archelao e per breve tempo Democrito.
441	Guerra di Samo e partenza di Melisso da Atene.
440-435	Polemica tra Anassagora, Empedocle, Ippone, Diogene e altri medici. Attacco di Ippocrate contro i medici di matrice filosofica.
433	Decreto di Diopeite, accusa di Cleone ad Anassagora, seconda condanna del Clazomenio e suo trasferimento a Lampsaco.
432	Partenza di Empedocle e di Zenone da Atene. Morte di Parmenide a Vele e trasferimento dei poteri a Zenone.

429	Acrone cura gli appestati ad Atene. Morte di Pericle.
428	Morte di Anassagora a Lampsaco. Cràtilo porta ad Atene lo scritto di Eraclìto, dando inizio alla scuola eraclitea.
427	Gorgia e Trasimaco arrivano ad Atene. Hanno inizio le dispute retoriche, anche su argomenti di medicina, suscitando le proteste di Pòlibo.
426	Morte di Zenone a Vele.
424	Morte di Empedocle in una località del Peloponneso.
423	Seconda venuta di Protagora ad Atene.
421	Grande riunione di sofisti a casa di Callia.
411	Processo contro Protagora, sua condanna all'esilio e sua morte in mare. Trasimaco pronuncia l'orazione *Sulla costituzione tradizionale*, poi si trasferisce in Tessaglia.

INDICI ANALITICI

Index locorum

Index nominum

*Index verborum**

* *Per difficoltà di composizione la vocale lunga è stata contrassegnata da una dieresi.*

Index interpretum